



حاشیه علی المرتضی السید المظفر

۶۱۰۰

۱۷۰

۶ 1
کتابخانه اعیان الدوله
سریف محمد احمد
عمره
۱۲۲۳

1223

| | |
|----------------------------|----------|
| Süleymaniye U. Kütüphanesi | |
| Kisim | H. Hüsnî |
| Yer | |
| Eski no | 1223 |

بانی روضه السیاحی علی

بر طایفه اقبالیه و نگار کلمه نایب و عریضه و اولو کلمه

کتابخانه اعیان الدوله
سریف محمد احمد
عمره
۱۲۲۳

کتابخانه اعیان الدوله
سریف محمد احمد
عمره
۱۲۲۳

کتابخانه اعیان الدوله
سریف محمد احمد
عمره
۱۲۲۳



الحمد لله رب العالمين . والصلوة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه
 اجمعين **قال السيد الشريف** عاذه الله بلفظه اللطيف الفاضل آه
اقول الفيض في الاصل موضوع للحالة المخصوصة المحسوسة من الشيء المانع
 الناشئة من كثرة وارداه على موضعه وهذه الحالة قلما تنفك عن
 السيلان فلهذا اعتبره الواضع في مفهوم الفيض **ورمما قال السيلان**
 خارج عن مفهوم الفيض واعتباره في تفسيره لبيان مقدار الكثرة المخصوصة
 التي اعتبرت في وضع الفيض لكونه لازما لها بحسب الغالب لا لانه من اجزاء
 الموضوع له وهو مقابل الفيض اي الحالة الناشئة من قوة المانع ونضوبه
 وقد يستعملان في مطلق الكثرة والقلّة اما مجازا او نظرا وحقه عرفية
 على وجه الارشاح يقال فاض الماء وغاض كذا م واعطاه غيضا من
 فيض اي قليلا من كثره **وقد يقال** الفيض على نحو ما يقال رجل فياض
 اي ذهاب والمفهوم الصحيح انه حقيقة فيه ويحتمل ان يكون مجازا فقول
 فكان آه بيان مرجح التسمية على الاول وتصحيح العلاقة على الثاني وهو المتبادر
 ثم انه وجه كون الفيض بمعنى الوهاب بوجهين فاشارة الى الاول بقوله
 فكان آه والى الثاني بقوله او هو وصف له آه والمراد من الوهاب

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or date, located at the bottom of the page.

Handwritten signature or mark.

أما ذات الوهاب أو مفهومه والاول نسب الكلام والثاني امتثال المقام
 أما الاول فلبينة المناسبة بين ذات الماء العالين وبين ذات الوهاب
 في التوجيه الاول ولقول له ولما وجهه في الوجه الثاني لان الظاهر رجوع هذا
 الضمير الى الوهاب لا الى الله تعالى فمرجع الضمير ذاته لا مفهومه كما لا يخفى
 وأما الثاني فلبينة من التفسير لان المتبادر منه في امثال هذا المقام المفهوم
 مع ان الفيض شائع في الجود وايضا الاسم لا يوصف به وان اعطي حكم
 الوصفية آية بضرب من التأويل فلا يفيك لمرات يزيد اسد من
 مجتمعي صرح به الرضى اللهم الا ان يتكلف النقل الى المفهوم ثانياً ويمكن
 الاول بدفع مرجحات الثاني بان يقال ان التفسير وان كان يوسم وصفية
 الا ان ظاهر قوله فكان يصرف عنه وان شيوخ الفيض في الجود كور ان يكون
 من جهة النقل ثانياً الى مفهوم الوهاب باعتبار كون الذات ملحوظة في
 النقل الاول بهذا العنوان وبهذا الاعتبار ايضا صرح التوضيف بالبيان
 وحسن اضافة الى الذوارف من غير ارتكاب الى الاضافة ما دون ملائمة
 وبما اعتبار نقله ثانياً الى المفهوم والفرق بين ارادة معنى الاجزاء من
 وبين اعتبار معنى الوهاب في لفظ الوهاب المستعمل في ذات الوهاب واضح
 لان الاول بسبب التأويل من جهة العقل بلا دخل من الوضع والثاني بحسب الوضع
 لان الصفات اذا جعلت من عداد الاسماء لا ينبغي منع الوصف عنها رأساً
 بل يلاحظ فيها الذات اصلاً والوصف تبعاً على عكس الصفات المحضة ويمكن
 توجيه الثاني بدفع مبدعات الاول بان يقال اما ان يجعل الفياض على هذا التقيد

مكتوب النسخة من نسخة
مكتوب النسخة من نسخة

ويعني ذلك الكتاب
من انفس البحار
الغنية

عبدالله بن محمد بن عبد الله

و هذا اي بلا خط
منهوم الابر في خط
الاول المستعمل في الابر
منه غفر الله له

فلو كان الباب المستعمل في الدار
 منتهى غرضه
 فلو كان الباب المستعمل في الدار
 منتهى غرضه
 فلو كان الباب المستعمل في الدار
 منتهى غرضه

والله اعلم
بما كنا نعمل

باب في استعمال النسيئة في الوضوء

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم
موسعة واسعة لا تحصى
منازلها ولا تحصى
منازلها ولا تحصى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم
موسعة واسعة لا تحصى
منازلها ولا تحصى
منازلها ولا تحصى

منقولاً فيمكن المناظرة بين الذاتين في هذا النقل فلا يلزم من بيان المناظرة بينهما
كون المنقول اليه نفس الذات أو جعل استعارة في بيان المناظرة بين الذاتين
ليس إلا لظاهر المناظرة بين النفي والوهم السامع له استعارة النفي في مفهوم
الوهم لأنه إذا تحيل مية مشتركة بين الذاتين يظهر وجه الشبه بين النفي
والوهم إذا تشبهت بينهما لا يحسن إلا بعد أن تحيل مية للذات من حيث
الوهم ولما من حيث النفي فيقال تشبه بين الذاتين ليس بالنفي
ما هو المقصود لأنه مقصود في نفسه فالوهم ينزل منزلة اللازم وشبه
بالنفي في المنة اللازمة لهما كما صمد في محلهما وظهور رجوع الضمير إلى
الوهم وإن كان ينبغي بيان المناظرة بالنسبة إلى الذات لكن ذلك قد
من المناظرة كاف في استعمال لفظ النفي في مفهوم الوهم نقلاً أو
مجازاً أو سلاً على ما يقتضيهما التوجيه الثاني اعني قوله أو هو وصف وعلا
استدراك في فاضة النفي إضافة معنوية محضة أما على الأول فلفظ وأما
على الثاني فلفظ معنى المضى أو الاستمرار منه أو جعله من عداد الاسماء حتى
يكتب التعريف من الإضافة فيصير جعله صفة له تعالى ولكن جعل النفي
بدلاً من لفظ الله تعالى وكذا سائر الصفات التالية له **قوله** أو هو وصف
آه هذا هو الوجه الثاني في استعمال النفي مع الوهم عطف على
جزء الفاعل في قوله فكان فيكون مجموع المعطوفين متصلاً باستعمال النفي
في الوهم على ما نقل عنه من أن النفي منقول إلى الوهم إما بواسطة أو
بغير واسطة ومن أن النفي في استعارة الوهم ثم نقل عنها إلى الوهم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم
موسعة واسعة لا تحصى
منازلها ولا تحصى
منازلها ولا تحصى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم
موسعة واسعة لا تحصى
منازلها ولا تحصى
منازلها ولا تحصى

وهو

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم
موسعة واسعة لا تحصى
منازلها ولا تحصى
منازلها ولا تحصى

وحاصل هذا الوجه أن النفي وصف للوهم باب نعت مواهبه أي وصف
ما هو ذلك باعتبار نعت مواهبه أي توصيف له بهذا الاعتبار وذلك
باشتقاق النفي من حيث اعتبار النفي نعتاً لها بأن يستعار النفي
لصدور مواهبه على وجه الكثرة والتجاوز عن الحد ويشق من لفظ النفي
حتى يكون وصفاً للذات الوهم باب بالقياس إلى حال مواهبه وهذا القدر
من حقيقة العلاقة يجوز أن يستعمل النفي في مفهوم الوهم أيضاً ولكن يقول
قوله أو هو وصف أي إطلاق لا سم نعت المواهب عليه أما بطريق المجاز
أو بطريق النقل ونعت المواهب هو النفي لأنه شبه صدور ما على وجه
الكثرة والتجاوز عن الحد بنفيان الماء بل باعتبار إضافتها إلى الوهم
كما في الوجه الأول واستعارة النفي واشتقاق النفي من فضاء النفي بهذا
الاعتبار نعت المواهب وهذا الوجهان تفصيل معنى قوله استعارة أو
في المواهب وإيراد لفظه في بدل اللام اشعاراً منه بأن المستعار ليس
المواهب لأنه يقال استعار كذا لكذا لأنه كذا فامراً من لفظه في
محو الظرفية وإن كان المراد منها معنى اللام على أن يكون المستعار له
نفس المواهب يكون المراد من نعتها اسم المستعار لها فيكون هذا توجيهها
آخر مغاير للتوجيهين السابقين ويمكن أن يكون معنى أو هو وصف له آه
أو هو اسم مطلق عليه نعت المواهب الذي هو الصدور وعلى وجه الكثرة
والتجاوز عن الحد فإنه شبه ذلك الصدور بميضال الماء فاستعارة
النفي واشتقاق النفي من كسبه نقل إلى الوهم إذا المناظرة بينهما

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم
موسعة واسعة لا تحصى
منازلها ولا تحصى
منازلها ولا تحصى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم
موسعة واسعة لا تحصى
منازلها ولا تحصى
منازلها ولا تحصى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل العلم
موسعة واسعة لا تحصى
منازلها ولا تحصى
منازلها ولا تحصى

هذا هو الباب
الذي هو باب
البيان

ظاهرة قال قلت اللازم من هذا ان يكون النياض مجازا في ذات الوباب
على ما يقتضيه ظاهر العبارة وايضا المناسبة بما هي من ذات الوباب
وبين ذات الواجب ونوعه لا يس من مفهوم الوباب فكيف يصح ان يراود
من النياض مفهوم الوباب بل يقتضيه ارادة الذات من قلت استعمال
النياض في مفهوم الوباب هو ايضا اطلاقه على ذات الوباب باعتبار
انه صادق عليه الوباب وان لم يكن اطلاقا عليه خصوصية ذاته والمناسبة
على هذا التوجيه وان كان من ذات الوباب في الواجب لكنه يعني ذلك العذر
من المناسبة في استعمال لفظ النياض في مفهوم الوباب الذي يصدق على
ذات الوباب هذا وكذا ان يحل قوله او هو وصف له اشارة الى
المجاز العقلي يعني ان النسبة التوضيفية بين الله تعالى وبين النياض باعتبار
في النسبة محل وصف الموهوب وصفه للوباب بنوع تصرف عقلي كما هو
شأن المجازات العقلية وفي اضافة النياض الى الذوات ايماء الى
منشأ التوضيف به وجهه التصرف العقلي لذلك المجاز فكانه قال الحمد لله
النياض من جهة عطايا السائل وعلى هذا يكون قوله او هو وصف عطايا
على قوله النياض الوباب عطف قصه على قصة بلا حاجة الى التدرج
وضميره ومواهبه للوباب الذي هو الله تعالى في الواقع فكانه قال
بسبب هذا التوضيف من مثوله توصيف الوباب بنعت مواهبه وفي
التعبير تعالى بالوباب نكتة وهي الاشارة الى ان توصيف الله
تعالى بالنياض الذي هو حال الموهوب انما هو مجاز حظه كونه تعالى وبابا

هذا هو الباب
الذي هو باب
البيان
الذي هو باب
البيان
الذي هو باب
البيان

هذا هو الباب
الذي هو باب
البيان
الذي هو باب
البيان
الذي هو باب
البيان

هذا هو الباب
الذي هو باب
البيان
الذي هو باب
البيان
الذي هو باب
البيان

دار

وارجاع الضمير الى الله تعالى مع انه خلاف الظاهر غفول عن هذه النكتة ويصير
اما راجع الى النياض مصدر القول اي قول النياض وصف اي توصيف وارجع
اليه نفسه اي موصفة يكونه نعت مواهبه هذا ما يمكن في توجيه عطف قوله او هو
على قصة النياض الوباب والظاهر ان مراد الشرح من قوله او هو وصف هو هذا المعنى
وفي هذا الوجه محل النياض الوباب بالواسطة لانه نقل اوله الى مفهوم الصار
بالتجاوز والكثرة الذي هو نعت المواهب ثم نقل من الوباب لان نقله بالتجاوز
اللفظي بل نقله بالتصرف العقلي وقس على هذا الحاشية الاخرى اعني قوله ارفع
اولا في المواهب آه وهذا الوجه هو الظاهر المتبادر من قوله او هو وصف
وباقى الوجهين في ذكرهما سابقا تكلفتهما ليصح الحاشيتان على المعنى الظاهر
النقل والاستعارة فان المسادر من السبل هو السبل بالتجاوز اللفظي والمتبادر من
الحاشية الثانية استعارة النياض من نعت المواهب وليس كذلك بل هو استعارة
في نعتها اعني مفهوم الصار على وجه التجاوز والكثرة لكن صرف العبارة عن
ظاهرها امر سهل والحق ان يتبع واما توجيه هذا العطف بحيل الكلام على توجيه
الشيء بحال متعلق ليكون النياض متعبارية على غير من سلكه كما في قولهم مرت رجل
حسن علاه وتأنيده بما نقل عنه من قوله يعني وصف الله تعالى بالنياض باعتبار
انه صفة مواهبه فيكون وصف الشيء بحال متعلق ثم تأنيده بما نقل عن الشرح
من ان النياض يستعمل هنا لازما وان اللازم وارجع بين التمرات ليس واجب الرعاية
فمع كونه مخالفا لما نقل عنه من الحاشيتين المذكورتين فيما سبق لا يكاد يصح من جهة
العربية وان زكجه الاكثر من لان اضافة الصفة الى فعلها لفظية لا لغوية

هذا هو الوجه الذي لا ينفك عنه
في تعريفه وهو ان يكون
الشيء متعلقا بالشيء
الذي هو الغرض في نفسه
او في غيره

هذا هو الوجه الذي لا ينفك عنه
في تعريفه وهو ان يكون
الشيء متعلقا بالشيء
الذي هو الغرض في نفسه
او في غيره

وان اردت منها معنى المفعول او الاستمرار فلا يجوز ان يكون مفعولا له تعالى قطعا ونقل
عنه كذا ان يكون المراد من الوصف المذكور فيه اطلاق النفاذ على تعالى ان فتح النفل
واما ما نقل عن شرح رحمة فذلك محل اخر وسواء استعار المياه المنفصلة من المياه
النفاذ لذرات الوجودات استعاره بالكناية وبجعل النفاذ استعاره بجملة
مستعلة في معناه المحتسب على ما حقق في موضعه وهذا توجه معار لما ذكره الشرح
رحمة من التوجيهين وهو الذي يقبله الذوق السليم والطبع السليم **قوله** والنفل اصطلاح
آه يعني ان النفل اصطلاح الحكماء يطلق على فعل فاعل يقع منه الفعل دائما وتتر
عليه غايات حميدة من غير ان يكون غرضا للفعل قصد الفعل لا جود والمراد من الدوام
عدم الانقطاع حينئذ لا حيال لانه هو المتبادر عند الاطلاق فخرج به فعل النفل
والتي هي على التوكل بكونه غير متعلق بالغايات وايضا فعلها لا يترتب عليه غايات
حميدة وايضا المتبادر من التعريف كون ذلك الفعل بالاختيار وبهذا خرج
ايضا الافعال الطبيعية التي لا تنقطع حينئذ لا حيال **قوله** فعل اي يتجدد
من الفعل او يتصف كحكمة الفعل فالدوام اما يتجدد او يتوكل ولم يرد انه يسل
ذلك الفعل دائما لان الدوام بالمعنى ليس الى الفعل الواحد لا يتصور لانه اما
يصح ذلك اذا حل الدوام على التجدد او اما اذا حمل على التوكل فالدوام
بالمعنى ليس الى الفعل الواحد ثابت بناء على ما تقر في الحكمة من بقاء التأثير
بما لا اثر من غير لزوم تحصيل كمال لان هذا المعنى يحتاج الى تدقيق حكيم لا يأتينا
منه التمرين وايضا لا يصدق النفل على الافعال التي ليس لها دوام
الهم الا ان يقال المراد من دوام مفعولية الشيء دوام مفعولته نوعه وان كان يتجدد

هذا هو الوجه الذي لا ينفك عنه
في تعريفه وهو ان يكون
الشيء متعلقا بالشيء
الذي هو الغرض في نفسه
او في غيره

هذا هو الوجه الذي لا ينفك عنه
في تعريفه وهو ان يكون
الشيء متعلقا بالشيء
الذي هو الغرض في نفسه
او في غيره

هذا هو الوجه الذي لا ينفك عنه
في تعريفه وهو ان يكون
الشيء متعلقا بالشيء
الذي هو الغرض في نفسه
او في غيره

هذا هو الوجه الذي لا ينفك عنه
في تعريفه وهو ان يكون
الشيء متعلقا بالشيء
الذي هو الغرض في نفسه
او في غيره

هذا هو الوجه الذي لا ينفك عنه
في تعريفه وهو ان يكون
الشيء متعلقا بالشيء
الذي هو الغرض في نفسه
او في غيره

منه لكن يلزم منه ان لا يطلق النفل على فعل ليس له دوام متوكل بحسب نفسه ولا بحسب
نوعه بتجده الا مثال منه مع ان الظاهر ان يطلق النفل على كل فعل للنفاذ الذي يفعل
واما سواره دوام متوكل بحسب نفسه ونوعه لا هذا ولا ذاك فالنفل
على ما هو المتبادر ان يترتب على فعل منزلة اللازم مراد منه معنى يتجدد منه الفعل
او نصف كحكمة وفعل على راحة في هذا المقام حاشية وهي ان يطلق النفل
اصطلاحا على اتصال ذلك الفعل ودوامه فالنفل هنا على قياس ما يطلق
على ذلك الفعل نفسه فومعنى النسبة **قوله** ذلك الفعل اي الفعل المذكور وهذا دليل
قاطع على ان المراد من الفعل هنا هو الاثر لا المعنى المصدرى كما لا يخفى على المتأمل
والمراد من اتصال الفعل ودوامه ترادف الاثر بحيث يكون نوع الاثر متصلا
دائما في ضمنها يرشدك اليه **قوله** فانما على الدوام فائضة **قوله** لا يترتب
ولا غرض ان قلت من عليه العوض يستلزم من عليه الغرض وبالعكس ذلك عوض
يفعل لاجل فهو غرض وكل غرض عوض بناء على ما تقرر من مدبرهم من ان الغرض يجب
ان يكون وجوده اصل للنفاذ من بعده والا لم يصلح ان يكون غرضا فيلزم ان
يكون النفاذ على الغرض مستحيضا البته ولما انفوا الغرض من اتصال النفل تعالى
قلت فائدة ايجع التاكيد والتضييق على ما اعتبره في مفهوم النفل وايضا
المتبادر من العوض في العرف هو الشيء الذي يجاوز من الموهوب له الى الوهاب فيكون
اخص من الغرض على المتبادر من العرف ففيه لا يستلزم من الغرض **قوله** ومن قولهم
اي ومن المعنى الاصطلاحي لان هذا القول لا رباب الاصطلاح وهم الحكماء
وايضا هذا الكلام شائع في بيان ماخذ الاشتقاق ولا يمكن رجوع الضمير الى المعنى

هذا هو الوجه الذي لا ينفك عنه
في تعريفه وهو ان يكون
الشيء متعلقا بالشيء
الذي هو الغرض في نفسه
او في غيره

هذا هو الوجه الذي لا ينفك عنه
في تعريفه وهو ان يكون
الشيء متعلقا بالشيء
الذي هو الغرض في نفسه
او في غيره

الغوى لان قوله واما بمعنى ذو النقص لا يصح **قوله** وايضا ما نقل عنه من قوله ان النقص
 آه بيان لهذا القول على المعنى الاصطلاحي وكشف لما ابيهم في قوله فعل فاعيل آه
 فتبين رجوع الضمير الى المعنى الاصطلاحي قطعا والمراد مما هو قوله او هو وصف آه
 وقوله بمعنى النسبة يريد بان النقص لا يطلق على نفس كذا الفعل يكون من كونه المشتق
 منها يكون بمعنى النسبة اما على صيغة فاعيل كذا ونابل او على صيغة فعال الآتي
 الصيغة اعترافا من مذهب المزاولة ولهذا حقت تأخيرها وانما لما كان العوج
 واحمال وانما راجد الصيغة في المشتق من النقص رعاية للنسبة المزاولة
 بمعنى الدوام لكن في هذا شيء وسوان ترتب التفصيل المذكور في الكتاب بقوله
 اما على قياس آه على التردد المذكور في آية كاشية الذي لا اشعار له في نظم
 الكتاب قطعا بل ظاهرة قطعي في اطلاق النقص على نفس الفعل فقط مما لا وجه
 لصحة التمسك الا ان تعال هذا بناء على احتمال ان يراد من التوقف ايصال
 الفعل كحل قوله فعل فاعيل على التام كذا ترى **قوله** واراد بالعطايا
 السبالة فيها اشار الى ان اضافة الذوارف من أصل اضافة الصفة
 الى موصوفها **قوله** فانها على الدوام آه تعليل للماراة المذكورة على وجه
 يشير الى صحة ارادة المعنى الاصطلاحي من النقص **قوله** والقول بان الموجودات
 وما يتبعها فائضة من ذلك بجانب قول محقق بناء على ما حقق في الحكم المتناهي
 من المؤثر في الوجود وليس الا الله جل برهانه والمبادي المذكورة في سلسلة
 صدور الكمالات انما هي وسائط في فعل عليته كالاعتقالات او معدة او احوال
 او كمالها كالمادة ولو احتملها وصورها وهو المطابق لقواعدهم لانها مؤثرة

هذا هو المعنى الاصطلاحي
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في كونه
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في كونه
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في كونه

هذا هو المعنى الاصطلاحي
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في كونه
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في كونه

هذا هو المعنى الاصطلاحي
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في كونه
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في كونه

حيث كما هو المتبادر من كلامهم فلهذا كذا يشترط ذلك بين طائفة لا وقوف لهم
 بمغزى كلامهم واما محقق ان افعال تعالى منزلة عن العلل الغائية والاعراض
 فتستضيء من مذهب ولا على ان المظنك شأنا فاقوله **قوله** والله التوفيق اعلم
 ان المبدأ الاول موجب للعالم على اصل الحكيم يقتضي علمه وارادة النظام
 الاحسن لكل مرتبة وكل وعلمه وارادة عين ذاته وبسبب ما بين الصنم
 اللتين كل منهما عين في اية تعالى ارتباط ذاتي بين ذات الواجب والعالم بحيث
 لا يجوز الانشكاك له عنه كما لا ارتباط الطبع بين الاشياء الطبيعية بخالية عن العلم
 والارادة التي لا يتصور فيها الغرض لكن لما كان ذلك الارتباط عن العلم والاتقان
 الذي يسهل الارادة ورب على الافعال غايات حسنة من غير ان يكون باعثة
 لها فالحق سبحانه وتعالى تام في فاعليته للافعال المنتهية من غير حاجة الى خارج
 قطعا فضلا عن كونه علة باعثة بل الباعث لنفسه هو علمه التام الذي ليس غايات
 وهو المسمى عندهم بالعبادة الازلية فلهذا كذا قالوا ان المبدأ لما كان فاعلا بذاته
 تاما في فاعليته لم يكن فاعلية الامر ذاته والعلة الغائية من التي منها فاعلية
 الفاعل فهو اذ قد كمن في الفاعلية كونه غايات بالضرورة كما انه مبدأ فاعل
 من الاشياء كذلك لا جلة الاشياء بذاته فاعلة الالحباب واما على عدة
 الاختيار فالارتباط المذكور يكون بين ذات الاختيار والتأني عن العلم
 ايضا الذي يرجح وجود الاشياء في اوقاته المعينة لذاته وبين ذات الافعال
 المنتهية المشتملة على غايات حسنة لذاته لا لاجل تلك الغايات بناء على ما
 عند الاشعة من ان الارادة صفة من شأنها التخرج من عراضها الى

فذلك الافعال مرتبط بالاختيار

هذا هو المعنى الاصطلاحي
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في كونه
 وهو الذي لا يخلو عن
 النقص في ذاته
 بل في كونه

॥ श्री गुरुभ्यो नमः ॥
ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥


اشارة الى العلماء الذين
لجسوا فيهم

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the previous page, starting with "وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَوْلَى الْمُؤْتَمَرِ" (And praise to Allah, the obedient).

فانه تم ثم ثم المشهور انه لافق بين العلة الغائية والغرض بحسب الذات
بل الفرق انما هو بحسب الاعتبار فان لا جله الفعل اذا قسته الى الفاعل كونه
مقصودا لذلك الفاعل من ذلك الفعل يسمى غرضا واذا قسته الى الفعل حيث
ان وجوده الذي هي علة له يسمى علة ومر حيث ان ذلك الفعل ما يتصور فيه
عليه سواء ترتب في الواقع او لا يوصف بالغائية واما الاستفادة من كلامهم في
الغائية الى ان يمكن ان يحدث بالفعل ويتفرع عنه والى ما ليس كذلك ولهذا زعموا
ان المبدأ الاول غاية لجميع الاشياء كما هو مبدا له وقال في شرح الاشارات الغرض
هو غاية فعل فاعل يوصف بالا اختيار فهو اخص من الغاية اراد بالغاية في الموضع
الغائية لا الغاية التي بمعنى المصلحة المترتبة على الفعل لان الغرض لا يجب ترتيبه على الفعل
فلا يكون اخص مطلقا من الغاية بمعنى المصلحة المترتبة ولما كان يمكن انما الغاية في هذه المسئلة
الفعل والفعل والآول روم العبث في افعاله تعالى لولا الغرض وان في هذا الاية
والاحاديث المشعة بالتعليل شارة الى جوابها بقوله وان كانت مشتملة على حكم
ومصلح له وتقرره ان العبث ما هو فاعل عن الغائية في الواقع او عن العلم بها
وافعال الله تعالى لما فوائده كثيرة راجعة الى العباد والله تعالى عالم بتلك الفوائد
وترتيبها عليها من غير ان تكون معللة بها اى واقعة لاجلها ومنسطة اياها انا وما هي
المستامة بالحكم والغايات المقصودة بما ذكر في الاحاديث والايات **قوله** ويسمى
غايات آه اعلم ان الامور المترتبة على الفعل يسمى غاية ونهاية باعتبار انها على طرف
الفعل وفائدة اذا كانت نافعة للفاعل وغيره وحكمة ومصلحة اذا كانت مشتملة
على نوع اتقان ومصلح وهذه كلها يعم الاختيارية وغيره لكن الاخيرتين لا يتناولان

المصنف: محمد بن عبد الله

۱۰۰



مجلس اول

كل ما وقع في تاريخ عباد الله من الخصال
تحت قلمه ما لا يحصى
نصير العبد المذنب
الناقص والخطيئ
عبدك عبد الله بن محمد
المستغفر عن كل شيء
اللهم اغفر لي ولوالدي
ووليي وجميع المسلمين
آمين

صلى الله عليه وسلم

صحة الشرب
في كل يوم
موصلة من
النفحة

البركة الشرف والسهل
الديوت الصبح عند
الولادة أو الصبح
كل من هنا على الخ
النفوس الشوق
في أول الخ
محو

[illegible]

و تحقيق معنى البراءة
استغنى عن ذلك
من ان المنصوص بهما هو
العلوم المحيطة اعني الحكمة
باقا منها فظهر اسلا
المشهور وان كان اشرف
وقد تم التمسك بقضا
وفسادها كساعت
مستحسن

من الغير الاختيارية الا لما كان الايجاب فيه ناشيا عن علم اتقاني كما قال الله تعالى
على اصل الحكيم دون الافعال الطبيعية والاجبارية وهذه المذكورات قد وافقت
العلّة الغائية والغرض وقد يتجاف عنها في بعضها وبين العلّة الغائية والغرض عموم وجوب
وقد يستعمل الغائية بمعنى العلّة الغائية وقد يكون بمعنى العائدة وقد يستعمل الغرض
بمعنى الباعث سواء تصور ترتيبه او لا بل يكون حامل الفعل فقط مقدم الوجود
عليه **وهذا** ما فاض علينا من المبدأ الفاضل في محقق دقائق مباحث النفاذ بعد التفكير
في ازمته طوال **واورد** عراض فاحكم بينا وبين الحق بما انت قاض **وله** ثم انه
للاشارة الى براءة الاستهلال آية براءة الاستهلال من كون ستميل الكلام من شتمه
ناظرا الى ما سبق له ومثيرة اليه مخصوصه والاثبات به كذلك وذلك لاشارة
قد يكون على وجه التصريح كما اذا اورد في اول الكلام عبارات تدل على خصوص المقصود
بصرحه وقد يكون على وجه الاشارة كما اذا اورد عبارات دالة على خصوص
المقصود لا بصرحه بل بالامارة كالعبارة الدالة على نوع المقصود او جنسه فان
فيها اشارة الى خصوص المقصود وهي البراعة لكن تلك الاشارة ليست مقصودة
بها في الكلام بل هي بطريق الاشارة ايضا لنوع خصائها **ولا فساد** في تعلق
الاشارة بالاشارة ثم لا يخفى ان ما نحن فيه من التبيل في اول دلالته في
صريح العبارة على خصوص المنطق بل العبارة دالة بصرحها على العلوم كميّية
وبينهم منها المنطق اما لانه نوع منها **وله** لانه متعلق بها من حيث الآلة فلا
الى هذه النكتة قال رحمه الله للاشارة الى براءة الاستهلال بغير ان ينسب اليه
التي هي الاشارة الى المقصود حاصل بما ذكر لكن بطريق الاشارة دون التصريح

عن أبي عبد الله
عن الحسن بن محبوب
عن علي بن فضال
عن علي بن فضال

وفاقیہ مسیحیہ

فانما سالتك في هذه الصفة
التي هي في سورة
الأنعام

القرينة في الترتيب
في النظم والقرينة في الترتيب
البيت من عنده

وَحَلَّالِهَا عَلَى الْبَصَلِ
اسْتَوْفَى لَهَا الْبَصَلِ
مِنْ زَيْنِ الْقَوَائِدِ
تَحْتِ الْبَصَلِ
عَلَى الْبَصَلِ
مِنْ زَيْنِ الْقَوَائِدِ

على مجموع الاوليين كما في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن و
عطفها وحدها على الاول وعطف الاخيرتين على الاول اما على سبيل اجتماع
او الانفاد ويقول فهما من القرينتين آه اندفع الثالث الاول بقوله
مع ان الثالث آه اندفع باقى الاحتمالات كما مثل عنه من انه اندفع بما ذكره
اولا العطف على الثانية وبما ذكره ثانيا العطف على مجموع الاوليين انتهى
وهذا اشارة الى ما ذكرناه الا انه ذكر المنع بالاول على وجه الاحتمال
وذكر واحد من المنع بالثاني لكونه اظهر الاحتمالات في العطف وترك
الباقى لكونه معلوما بالمقايضة واما كون التاكيد والمقرر مانع من العطف
فمبين في فقه فقلت ان الرابعة تقرر الثالث ايضا لان رفع الدرجات
لا يكون بدون مسبب كجوة فلا يصح العطف بينهما ايضا فقلت ان موهبة
اجمعة من السبل البعيدة لرفع الدرجات فلا يكون الترتيب بينهما كالسبل بينهما
وبين الالهام كما لا يخفى على ذي فطنة وهذا القدر من المقرر لا يكمل الفصل
بل لا يجوز كما يعرفه ارباب الذوق وايضا تقرر الثانية من المقصود
لا غير لاننا المعنى بآنها من القرآن كما دل عليه المحشى بقوله تعالى
بالذكر من العوارف لبراعة الاستدلال ثم عقبه بالاخيرتين لانها تقرر
ويؤكد انه والنصل باعتبار التقرر ليس امرا ضروريا في كل مادة وانما يحسن
رعايته في الكلام بحسب الحاجة اليه فيما هو المقصود بالاصالة للتكلم فلا يعتبر
التقرر بين المقررات لانها ليست مقصودة في الكلام بالاصالة ثم المراد
من التقرر والتاكيد من الشيئين هو ان يكون احدهما بحيث يكون له فضل

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

في وجود الآخر بملازمة ظاهرة بينهما اما من الطرفين او من طرف واحد لا الدلالة
عليه ولا الاحاب لوجود المقرر فلا مرد ان وجهه كجوة لاندل على الالهام
ولا وجه فقلت التعرض لتقرير الثالث ككاف في المقصود في وجه التعرض
لتقرير الرابعة قلت وجهه اما تأييد تقرير الثالث بتقرير ما عطف عليه
يرشدك اليه قوله عطف او هو اشارة الى دفع عطف مجموع الاخيرتين على الثانية
وفضا ظاهرا اذ تقرير الثالث فقط وان كافيا في ذلك الا انه تعرض لزيادة
الابيضاح ولك ان تقول المقرر موجب للنصل حاصل بمجموع القرينتين فاذا
تعرض لهما فكانه قال لمجموع اثنتين القرينتين بحيث هو مجموع آه ويحصل
المطابق ايضا لان يقضى فصل المجموع من فصل اجزاء حين هو ضرورة
فان وصل اجزاء خال كونه جزءا يمنع فصل الكل قطعاً لان فصل ائمة يحسن فصل
جميع اجزائه الا ان المتب در عبارة الشرح بيان موثر لكل واحد من القرينتين
على الاتواء حيث بين عدة السور في كل منها على حدة واما تعرض للعطف بقوله
عطفها احداهما على الاخرى فينبى عن عبارة الاجتماع تامل واما تقديم القرينة
الثانية على الثالثة مع ان الثانية سوقت على الثالثة فاما الضرورة رعاية
السمع او رعاية ذكر الثانية على التخصيص عند ذكر الهمم للعلم التي ذكره في الآخرة
ان عدة ترك العطف الشاع في امثال هذا المقام سواء وجد بينهما التقرر او لا هو قصد
الاشارة الى استقلال كل من القرينتين وكفايتهما في التحديد المقصود في المقام والاباء
الى انه اعادة ذكر الصفات الكالية بعد ذكر ما هو وادف فيها فكانه ذكر التحديد بعد
استيفاء حقه مرة يرشدك الى ما ذكرناه ترك السبع الاول في القرينتين الاخيرتين

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

هذا هو المقصود من قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

قوله ذلك الالهام الصحيح اسقاطه والاكتفاء بصيغة متوقفة لان ضمير عمدة راجع
الى الالهام فلا وجه للاظهار لانك اذا قلت جاءني زيد فضرته بعضا
ريد انظر كم كمن الكلام سمجاً قبيحاً فافهم **قوله** يناسب الاول في مطلق
العموم اي عموم متعلقها وكذا المراد من خصوص خصوص المتعلق وانما قيد العموم
بالمطلق لما اشار اليه من عدم تعلقه بالقرينتين في العموم ان قلت مجرد التنا
في امر لا يتحقق تأكيداً مرجحاً للفصل بل ربما يصح الوصل وكسده على ما بين في موضع
وايضاً لا يلزم من مجرد التنايب التفصيل ولا يصح تفريقه عليه قلت كل واحد
من الاولين سيقف لغرض مخصوص فالاولى للدلالة على عموم فضيلة الثانية للدلالة
على ان حصل العلم بوصف لا يوجد في غيرهم فالخير بان يؤكد انها بهذا
الغرض تأكيداً موجباً للفصل ولما لم يذكر المتعلق في الاولين وذكر في الاخير
فصلنا هما نوع تفصيل ذلك ان بول لما كان المراد من ذوات العوارف
هي الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات الفاضلة على مطلق الموجودات
دخل فيها حيوة جميع العالمين على وجه الاجمال فلما ذكر موصية حيوة العالمين على العموم
ذكر انفسها اكدت الرتبة الاولى في ذلك المقدر من العموم وفصلتها بعض
التفصيل على وجه العموم قلنا افاك نوع تأكيد وتفصيل كذا في دفع درجات
فانه وان اكد الاول وفصلها ايضا باعتبار بعض العوارف اذ الرفع كالجوهرية
الكمالات التابعة للوجودات لكن ذلك التفصيل ليس بحسب العموم تأكيداً الاولى
وتفصلها بحسب العموم هو المقصود لان تعميم الاولى مقصود فموجب تفصيلها وبما
ان يعتبر نوع عموم ولا شك ان ذلك التأكيد والتفصيل مترادفان مترادفان

الشيء هو المحجب العموم

فلذا رتبها على المناسبة في العموم لا على الدخول مطلقاً وكذا الالهام المعرف
مخصوص بالعلماء وسبب رفع درجاتهم على الخصوص فهو شتمل على رفع درجاتهم
على الخصوص شتملاً اجالياً فلما ذكر رفع الدرجات على وجه تخصيص العلماء
اكد الرتبة الثانية وفصلها بوجه باعتبار خصوص المقصود في المقام فلذا
رتبها على المناسبة في خصوص وليس مراده ان مجرد التنايب في الخصوص
يوجب التأكيد وتفصيل الموجب للفصل **قوله** حيث عمت الملائكة والشهدين
اي الناس اجمعت لانها تعلل في الارض والتعلل هو الشيء النفيس المصنوع العالم
اسم لذي العلم من الملائكة والشهدين اذ في الكشاف وقيل كل ما علم به الخالق
من الاجناس فخصص الملائكة والشهدين مع ان التعميم يناسب غرضه اما
لاختياره النعم الاول اولان هذا القدر ثابت على كل قول وكاف في
المطلوب الذي هو المناسبة في مطلق العموم اولا حقيقة اجمع انما يناسب
التعميم لغرض في العقول الباشا ولم يصار اليه عند الضرورة ذلك ان يقول ان
العالمين منها محمول على الكل بطريق التعليل كما قيل في قوله عز وجل الحمد لله
رب العالمين والمراد من حيوة ما لكل من كل كماله اللائق به اولى قوة تملك
ذلك الكمال فيحصل كمال المناسبة بحسب العموم من الاول والثانية **قوله**
يناسب الثانية في خصوص آه ان حمل جائق المعارف على العموم الثابتة مطلقاً
كما افادوا فالقرينة الثانية وبيان في خصوص ان حملت على الاخص كون العلم
المذكور ثانياً كذلك رعاية المناسبة بين اللاحق والسابق كذلك ان حصل
العالمون بانفسهم كافي لما هو ذمته وهو قولنا في والذين اتوا العلم درجات

لأنه في النظر في الحيوة

العلم هو العلم على وجه التمام
فلا مجال لغيره ولا يخلو عن العلم
العلم هو العلم على وجه التمام
فلا مجال لغيره ولا يخلو عن العلم

العلم هو العلم على وجه التمام
فلا مجال لغيره ولا يخلو عن العلم

العلم هو العلم على وجه التمام
فلا مجال لغيره ولا يخلو عن العلم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

فلا لهما ايضا خفض لرعاية المناسبة وان عظم عظم فيها نوع تفصيل
وتأكيد آية أي نوكد ونحصل آحاد الأخيرة لا آحاد الأولى وليس بطريق التلخيص
على ترتيب المخرج عليه وانما ذكر التفصيل لانه كما لا كيد سبب لتفصيل هذا ما لا
من ترك كرامة وتقرر مرارة مع زيادة حسن المقال وتتميم لما وقع فيه من شأنه
الاختلاف عما كان لو فهمت تفهنا بالنجاة عن مضايقة الشبهات **قول** في حد الله
اولا على نوع العامة والخاصة أي بالعلماء وهي المدلول عليها بالقرينة الثانية
والرابعة كما ان الاولى والثالثة تدلان على نوع العامة هذا اذا اعتبر العظم
والخصوص في ذوات النعم باعتبار متعلقها كما هو المتبادر من العبارة اما اذا
اعتبر امر حيث المفهوم اعني الاطلاق والتعيين فالدلول عليها بالقرينة الاولى
هي النعم العامة أي النعم الملحوظة على وجه عام وبان الرقاس هي النعم الخاصة
أي المقيدة بعقد خاص وفيها حواجز على الجمالي على كل النعم والتفصيل على البعض
الاهم واسقاط الواجب مع انفا حتى الشكر بما يليق ويناسب **الربط**
بالعقد الذي منه نوع الاقتدار على المشروع فيه وسجل المريد الذي منه نوع
للتعام والاول ملح الى قوله عم ان النعم او ابدكا وايد الوحي ففقدوا
بشكر والثناء الى قوله ولن شكرتم لازيدنكم وفيه دلالة على ارتباط العبد
ايضا **شرح** وخليقة في خلقته كوزعظها على خير وعلى البرية وقول الرزق
سيد الانبياء على الاول بناء على الواقع وعلى الثاني استفاد من المصالح المقدر
وهو خير ونجب ان يقصد الاستغراق في اضافة خليفته بالعاف على الاحتمال
الاول وبالفاء على الاحتمال الثاني حتى يكون المراد كافة الخلق بالانفاق والعاف

والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى

والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

فانهم **قول** وعلى اتباعه فالآل من بين معانته بالاتباع مطلقا ليعم الصلوة
للصحابة ولهذا اذا قرأ بهم بخارجة على اهل البيت **شرح** خبر اللفظ حال
موكدة بنفذه فائدة الصفة للفظ ان يقال خبر الال بلام التعريف لكون صفة
للآل المعروف المذكور قبله **قول** الى الفوز بذلك المقصود والى الارتباط والابجلاء
لما سطر عليه من ان يقول النقص من ذلك بمنزلة المفضل لا يحصل لنا الا بتوسط من له منزلة
عنده وزلفى والمشتورين اصحاب الحديث ايضا انه لا تأثير للحداد الا بعد الصلوة
على النبي **قول** لما فيه التأييد عرفنا بقوله بعد اي بعد من جهة العرف التأييد
احتمس فان مثال هذه العبارة في مثال هذا المقام مما فيه التأييد احتمس في العرف
لانه قد حوت العادة من الناس ان يعيدوا دعواتهم بما شال ذلك فقد التأييد
احتمس بناء على ما تقرر في اوامهم من ان هذه الاشياء دائمة لا يتقطع لفظ
لقوله التأييد حتى يكون معناه بعد التأييد العرفي اي ما بعد في العرف التأييد
اذ هذا المعنى لا يناسب مقام المبالغة وانما قيد الصلوة باحد الامرين لا
على الترتيب اذ هو اول على التأييد من المقصد باحد الامرين معناه او مجموعهما معا
كما لا يخفى **قول** من الراتب اي من هذا القليل وليس هو الراتب بعينه او هو نوع
منه فلا كالف ما في الصحيح **قول** اما على توهم آية ناشيا عن كثرة استعمالها
مع بعد في فصل الخطاب وهي المصححة ايضا للحدف والتقدير ونظرة قول الشاعر
بدالي اني لست مدرك تامضه ولا ساني شيئا اذا كان جانيا فان قوله ولا ساني
بالحرف عطف على مدرك توهم دخول الباء عليه لان دخول الباء في خبر ليس
كثير ان قلت على تقدير التقدير ما وجب جمع الواو مع اما مع ان العطف لا يستلزم

والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى

والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى

والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى

والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى

والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى

والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى
والنعم على ما لا يحصى

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

تأنيدي قلت هي عاطفة على ما قدم بنا وعل اخت لها كانه قيل انما يادى بدئ
فالحمد لله النياض آه واما بعد آه وهذا كما قال صاحب المفتاح واما علم
البياض بدون سبق اختها فاول بعض الشرح بما ذكرناه لا يتل هذا
التأويل يصح في عبارة المفتاح لانه سبق في اجمال يكون اما مع اختها المقدر
تفصيله بخلاف ما نحن فيه لانا نقول كذا ان يكون التصيل لمجل حاضر في ذهن
المستكم ولا يلزم ان يكون هذا الاجمال مشعورا به للسامع وان كان الظاهر
من كلام بعض الآباء ولكن ان تقول الواو للربط الصوري بين القصتين
بدون ان يعقد بهما التشريك في المعنى الذي هو حقيقة العطف عند النجاة وبلا
نسبة بينهما التي بخاصة العطف بين الجمل عند ارباب علم المعاني وبقا للمثل
هذا العطف عطف القصة على القصة ولا تنافي بينه وبين الاستيفاء الذي يقصد
اما مع ان فيها فائدة التوضيح ان قيل انها جرت بها بعد حذف اما من النجاة
من سمي هذه الفارة منبهة لنفسها على عدم اضافة بعد الى ما بعد ما فعل هذا
التمهيد اما او بعد **فان** جازا رالية آه من رفعة شأن العلم والاشارة
اليها بقوله ملهم آه لان التخصيص بعد التعميم يدل على شرف المخصص وبقوله رفيع
آه لان ترتيب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فيكون رفع درجات العلماء
رفع رفعة درجات العلم ولكن ان تقول المراد من المثار رالية هو ما رالية
براعة الاستعمال مناسبة لقوله ولا اشارة الى براعة الاستعمال آه ويكون
آه بالانتقال الى الترغيب فيما هو بعد و والترغيب في مطلق العلوم لتمامه الغيب
فيما هو المقصود لانه المقصود بالتصريح وتمهيد اثبات الحكم للعلم لا للتجسيم

هذا هو المقصود من قوله
فانما يادى بدئ
فالحمد لله النياض آه
واما بعد آه وهذا كما قال
صاحب المفتاح واما علم
البياض بدون سبق اختها
فاول بعض الشرح بما ذكرناه
لا يتل هذا التأويل يصح في
عبارة المفتاح لانه سبق في
اجمال يكون اما مع اختها
المقدر تفصيله بخلاف ما نحن
فيه لانا نقول كذا ان يكون
التصيل لمجل حاضر في ذهن
المستكم ولا يلزم ان يكون
هذا الاجمال مشعورا به
للسامع وان كان الظاهر من
كلام بعض الآباء ولكن ان
تقول الواو للربط الصوري
بين القصتين بدون ان يعقد
بهما التشريك في المعنى الذي
هو حقيقة العطف عند النجاة
وبلا نسبة بينهما التي
بخاصة العطف بين الجمل
عند ارباب علم المعاني وبقا
للمثل هذا العطف عطف
القصة على القصة ولا تنافي
بينه وبين الاستيفاء الذي
يقصد اما مع ان فيها
فائدة التوضيح ان قيل انها
جرت بها بعد حذف اما من
النجاة من سمي هذه الفارة
منبهة لنفسها على عدم
اضافة بعد الى ما بعد ما
فعل هذا التمهيد اما او
بعد فان جازا رالية آه من
رفعة شأن العلم والاشارة
اليها بقوله ملهم آه لان
التخصيص بعد التعميم يدل
على شرف المخصص وبقوله
رفيع آه لان ترتيب الحكم
على المشتق يدل على علية
المأخذ فيكون رفع درجات
العلماء رفع رفعة درجات
العلم ولكن ان تقول المراد
من المثار رالية هو ما رالية
براعة الاستعمال مناسبة
لقوله ولا اشارة الى براعة
الاستعمال آه ويكون آه
بالانتقال الى الترغيب فيما
هو بعد و والترغيب في مطلق
العلوم لتمامه الغيب فيما
هو المقصود لانه المقصود
بالتصريح وتمهيد اثبات الحكم
للعلم لا للتجسيم

هذا هو المقصود من قوله
فانما يادى بدئ
فالحمد لله النياض آه
واما بعد آه وهذا كما قال
صاحب المفتاح واما علم
البياض بدون سبق اختها
فاول بعض الشرح بما ذكرناه
لا يتل هذا التأويل يصح في
عبارة المفتاح لانه سبق في
اجمال يكون اما مع اختها
المقدر تفصيله بخلاف ما نحن
فيه لانا نقول كذا ان يكون
التصيل لمجل حاضر في ذهن
المستكم ولا يلزم ان يكون
هذا الاجمال مشعورا به
للسامع وان كان الظاهر من
كلام بعض الآباء ولكن ان
تقول الواو للربط الصوري
بين القصتين بدون ان يعقد
بهما التشريك في المعنى الذي
هو حقيقة العطف عند النجاة
وبلا نسبة بينهما التي
بخاصة العطف بين الجمل
عند ارباب علم المعاني وبقا
للمثل هذا العطف عطف
القصة على القصة ولا تنافي
بينه وبين الاستيفاء الذي
يقصد اما مع ان فيها
فائدة التوضيح ان قيل انها
جرت بها بعد حذف اما من
النجاة من سمي هذه الفارة
منبهة لنفسها على عدم
اضافة بعد الى ما بعد ما
فعل هذا التمهيد اما او
بعد فان جازا رالية آه من
رفعة شأن العلم والاشارة
اليها بقوله ملهم آه لان
التخصيص بعد التعميم يدل
على شرف المخصص وبقوله
رفيع آه لان ترتيب الحكم
على المشتق يدل على علية
المأخذ فيكون رفع درجات
العلماء رفع رفعة درجات
العلم ولكن ان تقول المراد
من المثار رالية هو ما رالية
براعة الاستعمال مناسبة
لقوله ولا اشارة الى براعة
الاستعمال آه ويكون آه
بالانتقال الى الترغيب فيما
هو بعد و والترغيب في مطلق
العلوم لتمامه الغيب فيما
هو المقصود لانه المقصود
بالتصريح وتمهيد اثبات الحكم
للعلم لا للتجسيم

هذا هو المقصود من قوله
فانما يادى بدئ
فالحمد لله النياض آه
واما بعد آه وهذا كما قال
صاحب المفتاح واما علم
البياض بدون سبق اختها
فاول بعض الشرح بما ذكرناه
لا يتل هذا التأويل يصح في
عبارة المفتاح لانه سبق في
اجمال يكون اما مع اختها
المقدر تفصيله بخلاف ما نحن
فيه لانا نقول كذا ان يكون
التصيل لمجل حاضر في ذهن
المستكم ولا يلزم ان يكون
هذا الاجمال مشعورا به
للسامع وان كان الظاهر من
كلام بعض الآباء ولكن ان
تقول الواو للربط الصوري
بين القصتين بدون ان يعقد
بهما التشريك في المعنى الذي
هو حقيقة العطف عند النجاة
وبلا نسبة بينهما التي
بخاصة العطف بين الجمل
عند ارباب علم المعاني وبقا
للمثل هذا العطف عطف
القصة على القصة ولا تنافي
بينه وبين الاستيفاء الذي
يقصد اما مع ان فيها
فائدة التوضيح ان قيل انها
جرت بها بعد حذف اما من
النجاة من سمي هذه الفارة
منبهة لنفسها على عدم
اضافة بعد الى ما بعد ما
فعل هذا التمهيد اما او
بعد فان جازا رالية آه من
رفعة شأن العلم والاشارة
اليها بقوله ملهم آه لان
التخصيص بعد التعميم يدل
على شرف المخصص وبقوله
رفيع آه لان ترتيب الحكم
على المشتق يدل على علية
المأخذ فيكون رفع درجات
العلماء رفع رفعة درجات
العلم ولكن ان تقول المراد
من المثار رالية هو ما رالية
براعة الاستعمال مناسبة
لقوله ولا اشارة الى براعة
الاستعمال آه ويكون آه
بالانتقال الى الترغيب فيما
هو بعد و والترغيب في مطلق
العلوم لتمامه الغيب فيما
هو المقصود لانه المقصود
بالتصريح وتمهيد اثبات الحكم
للعلم لا للتجسيم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

المقصود بالبيان ليكن الحكم واقع واكثر في النفس أسلوب شائع فيها من البغاة
وعلى القدر من الفارسة وعب المعطوف عليه قوله وان اقبل اما التفسير ما تقدم قوله
وقد صرح او للتعقيب بنا على ان كل قول صرح على قصد التصريح على ما شائع
في امثال ذلك شرح على تشعب فتونها اضافة القول الى العلوم اما بطر لا في
الثناع لاننا نفس العلوم او حصل العلوم على الاجناس او كجس سائر على ما قالوا ان
اللام اذا دخلت على الجمع يتخضع للجنس ولك ان تحمل القول على الاجزاء المتقنة
قوله بالتسكين لانه بالتحريك معنى **قوله** رفعا آه يريد ان كثرة الشيء قلته
مطلقا سواء كانت بالنسبة الى الشيء نفسه او الى وقوعه في ايدي الناس سيما اذا
انضم اليها الكثرة والقلته باعتبار الطريق ربح حكم الوهم بما ذكره سواك
ذلك الحكم صادقا في نفس الامر ولا هذا وقد تحيل في هذا المقام ووجه اخر منها
انه اشارة الى صعوبة نيل العلوم يعني انها وان كانت صعبة التحصيل لكونها انوارا
متوقفة ذات طرق متشعبة لكي لا يدلل القوس من ترك ما عادت من رغبة على الصعوبة
الاسهل والسع في تحصيلها لانا ارفع المطالب ومنها انه اشارة الى سهولة نيلها
بسبب كثرتها وكثرة الطرق الموصلة اليها خال المطالب على تحصيلها ورفعا
لما قرر في الاول ان لها صعوبة المأخذ بعد التساؤل لتدبير آية في طلبها
ومنها انه اشارة الى اجمع بين النصليتين لان الكثرة ايضا فضيلة يدل قول
الشاعر وانا العزة للكثرة ومنها انه اشارة الى شمول الحكم بالارفعة والنفعية
بجميع انواع العلوم رفعا لما قد ورد على الوهم من ان اشترى جميع انواع الشيء
في الشرف مستبعد جدا اذ بين الانواع تفاوت كثير بعضها اخس وبعضها اشرف

كما قال السيد الى المحول ثم
اسم السلام عليكما صح
آه في ذلك
والا فلا فائدة
ان قيل في استاتي
انا لا اري ربحا او
نفسه ففنا في الامور
قد عرفنا في الامور
ولا نكف عن
منه

والاشارة الى ان الحكم
الذي هو المقصود من قوله
فانما يادى بدئ
فالحمد لله النياض آه
واما بعد آه وهذا كما قال
صاحب المفتاح واما علم
البياض بدون سبق اختها
فاول بعض الشرح بما ذكرناه
لا يتل هذا التأويل يصح في
عبارة المفتاح لانه سبق في
اجمال يكون اما مع اختها
المقدر تفصيله بخلاف ما نحن
فيه لانا نقول كذا ان يكون
التصيل لمجل حاضر في ذهن
المستكم ولا يلزم ان يكون
هذا الاجمال مشعورا به
للسامع وان كان الظاهر من
كلام بعض الآباء ولكن ان
تقول الواو للربط الصوري
بين القصتين بدون ان يعقد
بهما التشريك في المعنى الذي
هو حقيقة العطف عند النجاة
وبلا نسبة بينهما التي
بخاصة العطف بين الجمل
عند ارباب علم المعاني وبقا
للمثل هذا العطف عطف
القصة على القصة ولا تنافي
بينه وبين الاستيفاء الذي
يقصد اما مع ان فيها
فائدة التوضيح ان قيل انها
جرت بها بعد حذف اما من
النجاة من سمي هذه الفارة
منبهة لنفسها على عدم
اضافة بعد الى ما بعد ما
فعل هذا التمهيد اما او
بعد فان جازا رالية آه من
رفعة شأن العلم والاشارة
اليها بقوله ملهم آه لان
التخصيص بعد التعميم يدل
على شرف المخصص وبقوله
رفيع آه لان ترتيب الحكم
على المشتق يدل على علية
المأخذ فيكون رفع درجات
العلماء رفع رفعة درجات
العلم ولكن ان تقول المراد
من المثار رالية هو ما رالية
براعة الاستعمال مناسبة
لقوله ولا اشارة الى براعة
الاستعمال آه ويكون آه
بالانتقال الى الترغيب فيما
هو بعد و والترغيب في مطلق
العلوم لتمامه الغيب فيما
هو المقصود لانه المقصود
بالتصريح وتمهيد اثبات الحكم
للعلم لا للتجسيم

فانما يادى بدئ
فالحمد لله النياض آه
واما بعد آه وهذا كما قال
صاحب المفتاح واما علم
البياض بدون سبق اختها
فاول بعض الشرح بما ذكرناه
لا يتل هذا التأويل يصح في
عبارة المفتاح لانه سبق في
اجمال يكون اما مع اختها
المقدر تفصيله بخلاف ما نحن
فيه لانا نقول كذا ان يكون
التصيل لمجل حاضر في ذهن
المستكم ولا يلزم ان يكون
هذا الاجمال مشعورا به
للسامع وان كان الظاهر من
كلام بعض الآباء ولكن ان
تقول الواو للربط الصوري
بين القصتين بدون ان يعقد
بهما التشريك في المعنى الذي
هو حقيقة العطف عند النجاة
وبلا نسبة بينهما التي
بخاصة العطف بين الجمل
عند ارباب علم المعاني وبقا
للمثل هذا العطف عطف
القصة على القصة ولا تنافي
بينه وبين الاستيفاء الذي
يقصد اما مع ان فيها
فائدة التوضيح ان قيل انها
جرت بها بعد حذف اما من
النجاة من سمي هذه الفارة
منبهة لنفسها على عدم
اضافة بعد الى ما بعد ما
فعل هذا التمهيد اما او
بعد فان جازا رالية آه من
رفعة شأن العلم والاشارة
اليها بقوله ملهم آه لان
التخصيص بعد التعميم يدل
على شرف المخصص وبقوله
رفيع آه لان ترتيب الحكم
على المشتق يدل على علية
المأخذ فيكون رفع درجات
العلماء رفع رفعة درجات
العلم ولكن ان تقول المراد
من المثار رالية هو ما رالية
براعة الاستعمال مناسبة
لقوله ولا اشارة الى براعة
الاستعمال آه ويكون آه
بالانتقال الى الترغيب فيما
هو بعد و والترغيب في مطلق
العلوم لتمامه الغيب فيما
هو المقصود لانه المقصود
بالتصريح وتمهيد اثبات الحكم
للعلم لا للتجسيم

المقصود

سید علی

مجلس ۱۰۰

تحت الترخيص
مكتبة

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

سیدنا محمد بن ابی بکر
ابن ابی بکر
بنی بکر

فمنه
مستحق والمختص بالعلوم
التي هي من اختصاصه
بما لا يقدر عليه غيره
من العلوم
التي هي من اختصاصه

والله اعلم
لكنه عاقل
ما لا شك فيه
النسب العاقل
الصور مقلد
الحسن في ربح
لما في ربح
سليم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين

من العلوم الح
منها اتحاد الالهات
اجزائه الضميمة
عن

والكيمياء والطب والفراشة والتعبير في بعض اصوله واما في البعض الآخر
 فهو من فروع الآلات كما بين في موضعه وكما للطلسمات والسيرجيات وغير
 ذلك واما فروع الآلات فكما لعلم بكيفية الوحي ونزول الملك وشأبه
 العقول في صور المحسوسات وعلم المعاد والروحاني ونحوها واما لم نقل
 هو الرأى في ما يتفرع عليه لمزيد انساب الهندسة والحساب في قوة البرهان
 وحلها ولم تأت في الآلات بكلمة التراخي كما في النسخ الصحيحة نظر الى
 تعاديه من الطبع في قوة الوثوق بدلائله مع انحاء في الاكثر ثم معنى كون العلم
 فرعاً لعلم آخر ان يكون مسئلة مستنبطة من قواعد يجعلها كبريات في دلائلها
 مع تناسب نظرهما والعموم والخصوص بينهما واما في ذات الموضوع فليس
 حيثية معاً كما هو الحال من الطبيعي والطب او في قد احسنت فقط كما في
 اصول الفقه وفروعه فان موضوع احدهما وان كان متانيا لموضوع
 الآخر لكن الوجوب والحركة ونحوها ما فودة في فيدها على العموم في الاصل
 وعلى الخصوص في الفرع ولا يمكن في الفرعية مطال الاستعداد ولا خصوص الموضوع
 ولا مجموعهما فليس الميتة والموسيقى المستعدتان عن الهندسة فروع لها ولا
 سائر العلوم الحكمية المستعدة من الآلات الخاص موضوعها من موضوع فروعها
 فانهم **قوله** وبما يتبع عليها اي من العلوم الشرعية بالله آ. والدينية
 الدون السلم في هذه الحمل الاربع المنصولة وهي قوله بالآ. وقوله
 شارة آ. وقوله يؤمن آ. وقوله في سلم الى آخر البيت ان يقال
 ان الحمد الاول اعني قوله باله معترضة اذ تحوز فروع المعترضة في آخر الكلام

سورة
 سبحان الله
 والحمد لله
 والبركة
 والثناء
 كلها لله

في قوله
 والبركة
 والثناء
 كلها لله

والبركة
 والثناء
 كلها لله

صريح به صاحب الكشاف وقوله في شفاء وقوله لا يوس قطع قصدا لما
 مدح المنطق في الاساليب المختلفة بانواع صنات مادحة متضمنة متقدمة
 في افاودة كمال المدح وقوله في معالم البيت فذلكم هو حاصل المجموع
 ما ذكره سابقا من وصاف المنطق معروفا مع تلخيصه اشد تواتر وتعمق مثل
 ذلك عند الانتقال من طائفة الكلام الى طائفة اخرى منه واما قوله من ام
 آة فمقرر محض لا غير على ما ذكره الشرف **قوله** والنداء للتعجب آة المفهوم
 من شرح الرضوي ان المنداد في النداء للتعجب حذف اية اللدانية القوية
 الى ذكر المنج منه فكونه المقام نوع ضيق مع قيام الفريضة على المنداد
 فتحدث وجوباً وقيام مقام المدعولة وهو تعجب منه وتلحج اللام بكثرة
 الدخلة عليه لانه باعتبار وقوعه موقع المنداد في واقع موقع الضمير ادعى
 فكما فتحة اللام في الضمير تفتح فيه ايضا وتطرد كسر لانها في خمسة دافعة
 على المدعولة لا على المدعولة الذي هو المنداد وقال الشيخ ان الحاجب في
 شرح المفصل واما لام التعجب فليس في التحسين داخل على المنداد والتحسين
 ان المنداد في قوله يا لئال ويا للذوات ليس المنداد ولا الدوافع وانما
 ظمرا ما يقوم او ما يؤولوا يعجبوا المنداد ولله دوافع ولذلك سميت لام
 التعجب التي فطرت منقبة نصب على التمييز لا غير ان يقوم احضروا وعجبوا
 له من جهة منقبة كذا ولكن ان يقول ان اللام لتعجب كل الجار مع الجوز
 للمنداد المحذوف اي لا يشرفا او امر اعجبوا واما مثال ذلك ومنقبة نصب
 حذف الجار المتعلق بما يتعلق به اللام اي من جهة المنقبة واستفادة التعجب

الف كذا في علم الحساب
 وحسنه في الجمل
 والحمد لله

من لا يعرف من ان
 التعجب والنداء على ما
 القدر من تعجب
 فيصنف على
 شدة التعجب
 الى ثلاث
 فبقول ما قيل
 في الكلام

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية

اما من ينادي الدال على شيء من الاشياء او من الدال على الاشياء
 فذلك هذا والاشارة الى المعاني العلمية والاشارة الى المعاني العلمية
 بل اراد التبع الذي يقصده اللغوي من تركيب الدال على التحويز في مقام منسبة عند
 اقتضاء المقام وحمل تركيبهم عليه عند العلم بعدم ارادة المنع الاصلية لقرينة من
 المقام ومن هنا الدال الى ما لا يمكن منه الاقبال وعند مناسبة المقام له وهو
 احدي مولات معنى الدال المذكورة في كتب المعاني ولا يلزم فيه ان يكون
 الدال على الاشياء وان يورد المحذور باللام محله ولا يمنع لانه كان في الدال للتعجب المذكور
 في النسخ بل هو كبر الدال الذي ذكره المنادى فيه ورتما كذا للقرينة الواضحة
 الدال على المعنى عنه من غير ارادة المقام مقام كبر المحذورات في التفرع المعقوف
 من المبدأ وكبر وغيرهما فيكون الدال على المحذورات لفظ من عبارة عن المنطق
 ولا منقبة اما صفة له او صفة منقبة مرفوعة بلا كلف جلت الخفية
 بالتشديد لا كما دال بالعبارة مفردة غير متولة وهي انها تجاوزت عن الفصل
 الى هذه المرتبة فوق مرتبة الفصل والاشارة الى كونه فقه وجلت الخفية
 متعديا ولا زاما وهما متعدي لكن حذف مفعول لقصده العموم اي كشت عن وجه
 الفصل كل ما يستلزم معنى ان هذه المرتبة فضل ظاهر وسنأربا به بطالع
 عليها كل احد لان الحجاب كسوف عنها **قوله** يذكر اسماء كنية المشهورة كالاشارة
 والنجاة والاشارة وكشف الاسرار والبيان والهداية ومطالع الانوار
 ووسائل الدراية وجامع الدقائق وانما اضافت هذه الكتب الى المنطق
 لاشتمالها عليه وان كانت شاملة على غير العلم **قوله** على وجه لا يحوم آه

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية

يعني ان المقصود هو المعاني اللغوية مع الاشارة الى المعاني العلمية غير تلك
 في صحة المعاني اللغوية حتى لو قطع النظر عن الاشارة لبق حشوها في مواضعها كما لو
 اريد المعاني العلمية المقصود وهو مدح المنطق من العلوم وايضا يحتاج
 تعلقات بحروف تجارة الى ضرب من السكت فبطل نههم تايها م سارعي ان
 المعاني العلمية بعيدة وهي المرادة ههنا واما ادعاء ان المعاني العلمية قريبة
 ههنا والمراد هو المعاني اللغوية البعيدة ففهمها هيام تعسف من نعم لو قيل
 ان في ههنا م الامام لم سعد عن القوي **قوله** فان كل جيل شئ من الاشياء التي تبتدئ
 معرفتها كمالا حكيم لان جيل كل شئ ليس سقار وحانيا والمراد من جيل هو جيل
 المطلق العام للجيل المركب والبسيط والجمالات التسوية والصدقة
 جيل النفس بما بمنزلة صنعة كاشفة للشئ او احراز عالم جيل النفس على استعداده
 ادراكه كنه ذات الله تعالى عنده فانه لا يكون جيل به ستم النفس فبمع المنطق
 في ادراكه لا يصدق في انه فيه شئ لجميع الاستقام فان قلت اجمل البسيط عدم الملكة
 وعدم ادراك كنه الله لا يسمى جيل او ليس من شئ البشر او كنه فلا فائدة في التقييد
 قلت فائدة التسمية على ما قد عرفت على نفع التوضيح للمقصود اعني كون جيل
 هذا على حصر طريق الادراك في البداية والاكساب بالنظر واما على القول
 بطريق آخر كالمشاهدة بتصفية الباطن فكل ادراك كنه الباري تعالى والاشارة الى
 التي لا يمكن اكتسابها بالنظر فلا يستقيم ان المنطق شئ لجميع الاستقام اللهم
 ان يحصل الاستقام بجمالات التي يمكن ادراكها بطريق النظر والعلم كنه تعسف
 ما في العلوم جيل العلوم طرف المسائل مع ان حصة العلم مساندة اما بناء على ان

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية

هذا هو المقصود من هذا الكتاب
 في بيان المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية
 والاشارة الى المعاني العلمية

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا
ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

منه

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

مكتبة

وحيثما يكون اضافة الالوار
من سبل اضافة المشيم
او المشيم على المشيم

مکتبہ اسلامیہ

ومن يشقن هذا المصالح يجد لذة العبادة
كثير من تقسيم عمل الاستعداد
على التخيير وأما
على التخيير من الاستعداد
بأجوبة المصلحة و
الآثار المعتبرة
من الافراز
مبني

من الافراز
مصبه

[illegible]

سانا ونفصلا لما فيها من الاجال خيرة ما انت الضمير ما قبل النسخ بالظاهرة
 وتبهرها في المغرب سمي بها خيرة التوم اما لانه لا تنظر الا اليهم اولاه كانتهم عيونهم
 المبصرة **قوله** جميع اغلوطه مثل اعجوبة لا جمع اغلوطه جمع غلط او بنوت قطن
 المقابلة بموهمات الاوام **قوله** المسائل الاولى استاطه لان المسائل لا يعلط
 بها اللهم الا ان يراد منها المعنى اللغوي او جعل قوله من المسائل متعلقا بغيره
 لا بما نال الموصول ورعايتها اشعار بان معرفة المنطق لا يكون سببا
 للاهتمام ما لم ينضم اليها الرعاية **قوله** اشار الى انه يميز كلا منهما آه اما
 اشار الى ذلك لبيان الامن والاهتمام بالمليط لان ارتقاء السبب هو
 ارتقاء السبب فيكون محتملا لقوله لا يؤمن **شرح** ولولا حيايات ان تقول لانه
 لانه اذا وقع بعد لولا ضمير حقه ان يكون منفصلا مرفوعا كقولك لولا انتم لمكننا
 مؤمنين **قوله** فقول لولا ناظر الى مجموع قريته لولا آه ناظر الى المذكورين
 قوله لا يؤمن آه اعني الاغلوطه والتموهمات على ترتيب الف نشر لما يتضاه
 حسن الملاية وان كان مؤداهما واحدا فقول متشبا الغلط والتعليل آه لموظفه
 التورية ايضا لكنه لم يفصل فلا ينافي ما ذكرناه من حديث الف نشر **قوله**
 ناظر الى قوله لا يستدعي آه لان سوار السيل ليس الا النظر الصحيح فكونه معيار النظر
 محقق لكونه المراد اهتداه الى سوار السيل **قوله** وقد عطف احد الناظرين آه
 نقل عنه في كواشي كناية قول تعالى هو الاول والاخر والظاهر الباطن عطف الباطن
 على الظاهر وعطفا جميعا بحرف عطف واحد على مجموع الاول والاخر انتهى كلامه
 اعلم ان الاصل في اجمل المعطوفه ان يعطف كل منها على ما تقدمتها او على الاول

والظاهر ان قوله
 لا يؤمن مؤداهما
 واحدا فقول متشبا
 الغلط والتعليل آه
 لموظفه

التورية ايضا لكنه
 لم يفصل فلا ينافي
 ما ذكرناه من حديث
 الف نشر

على الاختلاف من النجاة ومناسبة النظرة والمنظورية ينافي كل القولين
 فان عطف الناظر الاول على ما تقدمته على المذهب الاول لا يصح او هو
 ناظر الى الاول فلا مناسبة بينه وبين ما تقدمته فحصل كمال الانتفاع لمؤلف
 للفصل وتسر عليه حال عطف الناظر الثاني على الجملة الاولى على المذهب
 الثاني او على الناظر الاول فقط مع عطف الناظر الاول على الاول بلا
 عطف المجموع على المجموع وايضا لا يصح عطف كل ناظر على منظوره للزوم
 الفصل بالاجتناب بين المعطوفين كما لا يخفى واعتبار مناسبة النظرة والمنظورية
 ينفي ما بقي من الاحتمال من صور العطف وهما عطف مجموع الناظرين على
 احد المنظورين او احد الناظرين على مجموع المنظورين مع انه لو قطع النظر
 عن النظر لاجتزأ ارتكابه لانه خلاف الاصل وقيل في الاستعمال فلا يصح عطف
 كل واحد من الناظرين على الاخر او على كل المذهبين وعطفهما على الاجتماع
 على احد المنظورين وعطف كل منهما على الاخر او على مجموع المنظورين ايضا
 فوجب بعطف احد الناظرين على الاخر ثم بعطف المجموع على مجموع المنظورين
 فصار لحن المناسبة وقد شاع اسلوب العطف من الاشياء المترادفة
 في الخطب والمدايح لاهام اجمع من عدة الاوصاف لما دونه او لتقرير
 المعاني في الادان ونحو ذلك فما ظنك بالعطف من الاشياء المتناسبة
 تناسبا يمكن ان يكون سببا للفصل عند ارتقاء اسباب الفصل ولعل الامر
 بالتدبر اشارة الى مجموع ما ذكرناه فانهم لمعاير آه المعيار هو الذي
 يئاس غيره وليست من عايرت المكاسل والموازين اذا قايستها وقد رث

اشارة الى دفع ما قال من مناسبة
 عطف مجموع الناظرين
 على احد المنظورين
 او على مجموع المنظورين
 لان اعتبار المناسبة
 بين المعطوفين لا ينافي
 مع اعتبار المناسبة
 بين المعطوفين على
 المعطوف

مع انه لا يكون العطف في سائر
 المواضع

طبرستان فی زمانه
شاهان صفوی

Handwritten signature or mark.

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

فانزع ما فيهم من
الظلمة الى النور

ذكرنا الشرف الآن في هذه النكتة انما تعبر وتقدر بالسكن الى الخطاب الذي
 يعرف المرافقة بينهما قرب منه آه لا عينه اذ ربما يكون العبور بلا تردد
 وقد يكون النظر في حال الشيء لتحصيل العلم بحال اخرى له نفع على ما ذكره
 من كونه معيارا الى النظر الى ان مؤد كل الميزانية والمكيالية واحد
 والا فموجب نظامه لا يصح التفرع على كونه معيارا لان المعيار في المقصود عليه
 والمقصد ليست بمعنى واحد كما صرح به العيار آه عيار الذهب
 والنفسه بفتح العين قدره من الجوده ومقدار خلوصه من الغشس وكفى
 بمعنى المعيار كما ذكر في المغرب وديوان الادب وبيان عبارات الكنايل
 والمواريث عيار ابكر العين اذا قايتما وذكر في الصحاح القبيح في
 هذا المعنى عاريت وعيرت قول العامة فتول الشارح رحمه الله
 ليس منه بل من غيرت الدنانير اى وزنتها واحد او اعدا او من
 باليار الموحدة بيا لغيرت الذهب اى وزنتها دينار او دينار كذا
 في مجمل اللغة فتوله الوزن اى القدر والمقدار لا بمعنى المصدر وهو متاك
 آه بيان له لا ايراد معنى آخر للعيار لان العيار لا يجى بمعنى مصدر وزن
 وزن ولم يجعل الشرف العيار بمعنى المعيار او مصدر عاريت مع ان في
 التفسير لا يحتاج في التفرع الى تأويل ذكرناه اما لان لفظ صحيح العيار او
 فاسده شائع استعماله في الموزونات من الذهب والفضه وغيرها
 فعمل العياره على الشئ او لان المناسب لا تعار اذ لا تعبر بهذا
 المعنى غلط عامه فوجب حمل اللفظ على ما يناسبه قوله لا يعبر بمعنى

و فی سحره قوت علی سحر و رعبه
 و قوت بر ترس و لرزه
 و قوت بر سحر و رعبه
 و قوت بر ترس و لرزه
 و قوت بر سحر و رعبه
 و قوت بر ترس و لرزه
 و قوت بر سحر و رعبه
 و قوت بر ترس و لرزه

لا غلط فيه وهو كونه بمعنى الوزن واحداً واحداً فالمناسب مع قوله
 الشريفة من معنى العيار اولاً ان اسناد السناد الى نفس الشيء كما في
 تفسير الشريف معنى العيار ابلغ من اسناده الى مقايسته او الى قياسه
 كما في التفسير فبنيها آية لانه نسب العيار الى جانب اليمين
 فيا تسم فتيه نوع فتيه على العيار يظن على اليمين و قوله
 فتيها فتيه علم ان هذا الاطلاق معلوم من اللغة لكن ربما يعقل عنه
 فتيه من هذا العكس وكب التنبية ايضا على ان اطلاق المعيار على اليمين ان
 ليس لانه موضوع له كخصيصه بل لانه شيء سدر به ويسوي سائر المواد على
 ما هو اصله في اللغة كما نلتنا من الصحاح فكون اطلاقه عليه لا يشترط كونه
 وان كان المذكور في بعض كتب اللغة ان المعيار هو من ان الذي يخصصه
 فكون اطلاقه عليه لا يشترط كونه لفظ بل على ان آية لما كان في
 التنبية الثاني في يد جليله بالنسبة الى النق اورد كلمة بل للترقي لا
 الا يتم وهذا التنبية انما حصل نسبة الميزان الى النظر الذي نسب فيما علم
 الى الفكر لا من نسبة المعيار الى الفكر لان المراد منه هنا ليس المعنى الذي
 الى النظر فيما تقدم فلم يكن المعيار بالمعنى الواحد منسوباً اليها حتى
 علمه على اتحادها هذا وفي هذا العكس تنبيه آخر على فائدة اخرى غير
 ذكره الشريف وهو ان كلامه في غريبات الفكر والنظر على ان معبراً
 ومكياً لا بالنسبة الى النتائج ليسوى كل منهما بالمعيار حتى الكلي الذي هو
 المنطق ويمكن ان يعبروزونا بوزن بميزان المنطق بدون ان يعتبر بالنسبة

هذا المعيار هو الذي يخصصه
 فيكون اطلاقه عليه لا يشترط كونه لفظ بل على ان آية لما كان في
 التنبية الثاني في يد جليله بالنسبة الى النق اورد كلمة بل للترقي لا
 الا يتم وهذا التنبية انما حصل نسبة الميزان الى النظر الذي نسب فيما علم
 الى الفكر لا من نسبة المعيار الى الفكر لان المراد منه هنا ليس المعنى الذي
 الى النظر فيما تقدم فلم يكن المعيار بالمعنى الواحد منسوباً اليها حتى
 علمه على اتحادها هذا وفي هذا العكس تنبيه آخر على فائدة اخرى غير
 ذكره الشريف وهو ان كلامه في غريبات الفكر والنظر على ان معبراً
 ومكياً لا بالنسبة الى النتائج ليسوى كل منهما بالمعيار حتى الكلي الذي هو
 المنطق ويمكن ان يعبروزونا بوزن بميزان المنطق بدون ان يعتبر بالنسبة

بالنظر

بالتيسر الى التسامح بالميزانية او المكيالية فانفع بهذا العكس الركاكة انما نشية
 من عدم اتحاد نسبة الفكر والظن الى المنطق عن النسبة المشهورة في منطق كمال
 كما يتبين سابقاً فقدر في معرض البطلان اي في زية وصورة والمعرض
 الثوب الذي تعرض فيه احادية على السبع قريب من العطف التفسير لانه
 لعدم الاتحاد في الخبر بحسب المفهوم وان كان هو ذي اخر من احداً فيه
 معالم البيت اعترض وقع في البين لتأكيد المدح وما حوّه من قول ابن الرومي
 آراءهم ووجوههم وسيوفهم في كاد ثبات اذا وجو نجوم فيها معالم الهدى
 ومصاح تجلو الدجى والاخرات رجوم صدأ السيوف الصدا بالبقصر
 وسبح احمدي ويصقل السيوف لكثرة الصقل فيها والا فكل من يزل الصدا
 من المتجدد من احمدي صاقل وصاقله ملك الصقل صقل على السبب ايضا
 فاختار تشبيه الاذان بالسيوف لما فيه مع ان تشبيهها بالمرأيا من حيث كونها
 محال صور المعقولات كما ان المرأيا يرسم فيها مثل المحسوسات اكثر واشهر
 استعمالاً اما فرض عيسى آه ذهب بعض العلماء الى ان الواجب معرفة
 هو الاعتماد مطلقاً ولو تعلية محضاً كما في منشا في شامق جبل فقل من خبر
 من غير نظر منه اصلاً وذهب الاكثرون الى ان الواجب هو العيين وطاعة
 منهم وهم الاقلون وهو الى وجوب المعرفة التفصيلية والا قد ارجع عدد الدلائل
 وتحرر المقاصد وهو لا يزعوا ان معرفة المنطق فرض على كل المعركة يكون
 الا بالنظر والنظر لا يتم الا بالمنطق وجمع منهم وهم الاكثرون قالوا ان الواجب في
 معرفة الله تعالى هو العلم الاجمالى الرافع صاجبه عن خفض التفسير غير ان كل من حرر

فقد سار في هذا المسار
 انما سار في هذا المسار
 اذا سار في هذا المسار
 على علمه واما اذا سار
 بالميزان على ما سار
 الذي ذكره في المنطق
 احد التوضيحات
 ذكر ما سار في

والجمل المعترض
 يجوز ان يكون اكثر
 من واحدة كما هو
 في موضوعه
 من غير

في عبارة الجوهري ايضا
 قال مثل البيت
 وعلوه فهو صاقل وصاقله
 والصقل الصلح صقل
 يدل على ان يروى الخصم قوله
 والمصطلح ما يصلح في البيت
 وكذا

هذا هو الحق لا يخفى على احد
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها وادراكها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها وادراكها

المقاصد ومرار الدلائل كالحال انفس وهو لا يترك ولو كان المنطق فرض عين
 فقالوا الواجب في هذه المعرفة الاجالية هو النظر الاجالي وذلك لا يوجب على من
 المنطق والمنطق عليها هو النظر البسيط لكنهم زعموا انه كقولنا ان اولادنا في كل
 من يتم قواعد الدين ويخط عنايد السليبي كطرق الخلل من مغالطة الفرق الضالة و
 يحاول ان يخصص ويدافعهم بآراء ارجح ودفع الشبه بالنظر الصحيح التفصيلي والآلة
 للمتدوين والعلماء المجتهدين كانوا اعراض المنطق بغير فهم السليبي بل تعلم قبل النقل
 اللغة العربية لكن لم يكن لهم وقوف بالاصطلاحات ومن واجب تعلم المنطق قبل وجوب
 بالقياس الى الايمان العاصرة وسيجي لك زيادة التفصيل في بيان الحاجة شعاعا
 الدرس كل ما جعل على اطاعة الله تعالى جمع شعيرة او شعيرة بكسر الشين
 وتعب القرح ارجح والنظر ان التفسير له باعبار المعنى اللازم وانما اشارة الى ان
 الفرق بين اول المعارضات من معنى القروح فيمنع من ان لا يفسد في انفس
 اللازم للرجح بل مع ارجح نفع ايضا في استنباط على الاكثر والنتيجة الى الا
 وفيه نوع تكلف فالاول ان يقال انها مأخوذة من القرح بمعنى ابتداء الشيء ومنه
 اذ قد اجعل اذ اركبته قبل ان يركب ومنه اقترح الكلام لا يتجمل كذا في الصحاح
 والاقترح بمعنى ابتداء الشيء مطلقا مذكور في القاموس وفيه ايضا القرح اول
 الشيء فلهذا يكون اطلاق القرح على اول المسارط هرا فلا يحتاج الى ما حكمه التفسير
 رحمه الله وفي الاساس قرح ركة اي بيرا واوجها ارجح فربما يمكن ان لم
 تحذف في فعل هذا يكون القرح بمعنى المعرفة حقيقة في البر فينتقل من الى الطبيعة
 لظهور المناسبة بينهما فلم يحج الى النقل مرتين لكن الشرف رحمه الله رجع قول الصحاح

هذا هو الحق لا يخفى على احد
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها وادراكها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها وادراكها

هذا هو الحق لا يخفى على احد
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها وادراكها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها وادراكها

هذا هو الحق لا يخفى على احد
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها وادراكها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها وادراكها

هذا هو الحق لا يخفى على احد
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها وادراكها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها وادراكها

فذلك

فلذلك قال بالنقل مرتين وكون القرح بمعنى الطبيعة منقول من المارة مذكورة في
 الصحاح الا ان المعنوم منه ان اطلاقها على الطبيعة كونهما لا يستنبط
 العلوم حيث قال بعد تفسير القرح بالمارة ومنه قولهم لنقل قرحه جديده يراو
 استنباط العلم كجودة الطبع وايضا الذي شعره العبارة ان القرح في هذا
 المعنى مجاز مشهور حيث قال يراو ولم يقل يلق او نحوه بل اعتبر نقل العلم
 اوله والنظر من كلام الشرف انه حسنة بطريق غلبة الاستعمال وان اطلاقها
 عليها باعتبار كونها محل العلم بعد كونها منقول من المارة الى العلم فليكن بالتأمل في
 التوفيق والمراد منها محلها شعرا استعمال انما طرأ في المذهب فجاز وان
 اشتهر فيها ولو قيل انها حقيقة فيها بالنقل او بغلبة الاستعمال لم يبعد عن الصواب
 مجازة احد في المبالغة المقبولة فلا يلزم منها ان ينضى الى مبالغة غير مقبولة
 المبالغة في الوصف آه وما ذكره في الصحاح وغيره من اطراد مدح فتنسب اليهم
 لان الاطار بالعلم الذي ذكره الشرف مشهور لا شبهة فيه فانه في تنسب حسن النظم هو
 سديم المدح على الاطار ليكون ترقيا من الاول الى الاعلى لكنه اخرا لارعاية السجع
 ولكنه في المدح كالعطف التفسير المنطوق نعم العول المخصوص بالمدح محذوف
 وهذا منزهة السابق فقول المنطق مبتدأ خبره نعم العول وليس هنا مدح المخصوص بالمدح
 وقد علم ابا علي آه لما ذكره او للتبني على عدمه في الفصل والاقطار
 آه ولذلك يعقبه بالشيخ اذ هو من على الاقدار حاول التنبية في لفظ التنبية
 ان حلال المنطق معلومة لكل احد لكن بما يعمل عنها النار الى النار باقية ما
 وراة نرسيم والنار يا بغير وهي بلدة في ناحية بلخ ذلك الفيلسوف آه

هذا هو الحق لا يخفى على احد
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها وادراكها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها وادراكها

هذا هو الحق لا يخفى على احد
 ان العلم لا يتقدم على التجربة
 بل هو نتيجتها وادراكها
 كما ان النظر لا يتقدم على
 التجربة بل هو نتيجتها وادراكها

هذا هو الكتاب الذي كتبه
 في تاريخ العرب
 في سنة ١٠٢٥
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٢٥

اور واسم الاشارة كمال الغاية بشانه واشار لفظ ذلك من بين الدال على البعد والانه
 على تقطيعه ونصبه على الاختصاص فيها على اختصاصه بالصفات الكمال المذكورة بالمصداق
 بالاختصاص من لواحق السادة صاحب على حدة مذكورة في النسخ احكامه سواء كان في نفسه
 حرف النداء كقولهم لا تتركوا ولا تتركوا ولا تتركوا ولا تتركوا ولا تتركوا ولا تتركوا
 اقرى التوهم للضيف ولا تتركوا حرف النداء لانه يلزم منه اجتماع آتى الترتيب
 وزيادة التفصيل المذكورة في كتب التوفيق لطلب منها رتبها كما آتاه ترك التثنية
 مما تنقن في العبارة وكلا النظريين جميع نظر الشيخ اقرب الى التحقيق المطبق في المنا
 البرهاني ونظر الثاني الى التحصيل المناسب للتمام الخطابي فكل وجه هو من رتبها
 فلانواع بين الشيخين حقيقة بل في الاعتبار فان الحكمة التي بها لسمي جاد ما لا تانا في الحكمة
 التي لسمي بها رتبها والغير رتبها قول مركب رتبها آتاه ان غير التوفيق
 من هذا المركب الذي رتب اللغة اليونانية فاطلق على الحكيم بكونه محكي الحكمة
 والفلسفة مشتقة منه كما هو قد مر لاحول ولا قوة وهو التثنية محضه والوجود
 في العلم والعمل حسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية والفيلسوف
 اعتبر اشتقاقه من الفلسفة بلا اعتبار رتبها من قبلها سوفادو مداب المسببه
 والتشديد الرفع والاحكام ماخوذة من التشديد بالكسر قال شاذ تشديد التثنية
 اي جصصه وقصر تشديد على وزن مبيع اي معمول بالتشديد بالكسر اي بالجهش بقرينة فعله
 والا فالتشديد بالكسر كل شئ مطلق اي كما نطق من جهه وغيره كما قال في الصحاح
 وهو الجعش بيا التشديد الذي اخذ منه التشديد لان التشديد مطلقا هو كعش فقط فلا
 يخالف في الصحاح واعتبار معنى الرفع والاحكام في باب التفصيل منه على التشديد

هذا هو الكتاب الذي كتبه
 في تاريخ العرب
 في سنة ١٠٢٥
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٢٥

هذا هو الكتاب الذي كتبه
 في تاريخ العرب
 في سنة ١٠٢٥
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٢٥

والمسند كور في قانون الادب وافي لتمام
 في نظام الادب وافي لتمام
 في نظام الادب وافي لتمام
 في نظام الادب وافي لتمام

هذا هو الكتاب الذي كتبه
 في تاريخ العرب
 في سنة ١٠٢٥
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٢٥

لزمان غالب العمل بالجهش فظهر معنى التشديد بمعنى الرفع والاحكام من التشديد المراد
 منه الجعش لكتبت بالمعلم الثاني لانه حرر ترجمه التعليم الاول لا يسطور وي
 ان كتب ارسطو كانت مخروضة في آستانه ملك من ملوك اليونان وطلب المأمون
 تلك الكتب ولم ترسل ذلك الملك فغضب المأمون وجع عساكر المسلمين لخرج عليه
 وبلغ الخبر الى الملك فخرج البطريق والرباين وشاورهم في الامر فقالوا ان رتب
 الكسر في دين المسلمين وكونهم فرقا متخالفه متضاده في عقايدهم فارسل هذا الكتاب
 اليهم فاستحسن الملك رأيهم وارسل الكتب الى المأمون ثم ان المأمون جمع
 ملكته كمنين براسي وثابت بقره وعمرها وزجوها بتراجم متخالفه مخلوطة
 غير ملخصة ومحيرة لا يوافق ترجمه احد منهم ترجمه الا فرفع تلك التراجم بهذا
 غير محيرة بل اشرف انعمت رسومها واندرست الى زمان حكيم الفارابي
 ثم ان التمسك زمانه وهو منصور من نوح السام ان جمع تلك التراجم والمجس
 بينها ترجمه ملخصة محيرة مبهمة مطابقة لما عليه الحكمة في الواقع فاجاب الفارابي
 بملتمس الملك ففعل كما مراد وسمى كتابه بالتعليم الثاني فذلك لكتبت بالمعلم الثاني
 وكان هذا التعليم في فرائد الكتب المبنية باصنافها في المساء بصوان الحكمة
 الى زمان سلطان مسعود كما هو مسود الخط الفارابي غير مخرج الى البياض اذ
 الفارابي كان غير ملتمس الى جميع تصانيفه ونشرها ونشرها بين الناس وكان
 الغالب على الساحة على ذي ارباب التجرد ولا يريد ان يعرف احد وشيئ
 بين خلائق وكان الشيخ ابو علي تترتب عنه بسبب الطيب حتى استوزره وسلم
 اليه تلك الخزانة فاخذ الشيخ الحكمة من هذا الكتاب ووجد فيها بينها التعليم

هذا هو الكتاب الذي كتبه
 في تاريخ العرب
 في سنة ١٠٢٥
 في شهر ربيع الثاني
 في يوم الاثنين
 في سنة ١٠٢٥

وكان كافال مولانا الرباين
 فان المحررة وسائر الفرق الضال
 تشبها ما بالثلاث عشرة وكما ان
 فضلا ثم قالوا ما قالوا
 في سنة ١٠٢٥

ان في وحق من كتاب الشفاء ثم ان الخزانة احاط بها نادر فاحرق تلك الكتب
 فالتهم ابو علي بانه اخذ من تلك الخزانة الحكمة ومصفاته ثم احرقها للملايين
 ما فيها من الكتب فها من الناس ولا يطلع عليها احد من الناس الا ان هذا
 عظيم واقف قد علم ان الشجرتا باخذ الحكمة من تلك الخزانة كما صرح به في بعض
 رسائله وايضا يهيم في كثير من مواضع الشفاء ان لم يحض التعلم الثاني وذلك
 معروف من زواوله هذا واما المعلم الاول فهو ارسطو الذي تلميذ افلاطون
 وادسوطو مخرج منه وانما سمي بالمعلم الاول لانه اول من استنبط الحكمة
 وشيئا ركانها وهو رئيس المثاني الذي اخذوا الحكمة الجينية عن افلاطون
 وانما سمو بالمثاني لانهم كانوا مترددين الى جنبه بكتابات اخذوا
 الاشرافية فانهم كانوا ساكنين في افلاطون في جميع اعمارهم كالمتصوفة وكان
 اعمالهم الشكر الدائم في جانب الله تعالى روي ان ارسطو لما اخذ الحكمة الجينية
 عن افلاطون قصد من التمهيد قواعدا وتقريرا لانهما اذ لم يكن قبل من كتب الحكمة
 الا رسائل متفرقة موزونة شبه النماذج والنفوس لان الحكماء قبل ارسطو
 كانوا يكتبون الحكمة من غير انها كالكيما وغير من العلوم الخفية ولا يعلمونها غير
 ابناء الحكماء والملوك فيقارونها كارتاعن كابر والمعارض ما قصد
 على افلاطون غضب عليه فالتكافير يدان فينبغي من الحكمة الذي كتبه الحكماء
 الى زماننا هذا فالتكافير اودع فيها ما وصى لا يطلعها غير اهلها فاجاز
 على ذلك جميع انواع الحكمة في كتابه بحر رسائلها وترددت لاهلها وترددت
 ارباب فنونها وفصولها ثم انه قد اخرج المنطق بقوة ورجحة وجوده

كان المحقق انما كان السمتا

آله التحصيل العلوم بحكمة فادرجه في كتابه ايضا على سائر انواع الحكمة لكونه
 آله لما فهو اول من استخرج المنطق وشيئا قواعد الحكمة فلهذا كتب المعلم الاول
 وسمى كتابه بالتعليم الاول هذه حكاية وقعت في البين ذكرنا المستحقة
 لما نحن فيه اذ لم نره آله البيت اعراض لنا به الملاح وهو الطبيب
 هو الموافق لما ذكر في بعض كتب اللغة وان كان المذكور في الصحاح والناون هو
 الراجح مطلقا منتزعا او طبية وفي كلام الصحاح ايضا ما يدل على ذكره في
 اي غلبت بمعنى على انوار غيره من العلوم في ظلام الجهل وان كنت
 آله عطف على قوله فان العلوم الالهة الان الا ان كان معرفا باللام
 على النسخ بيدة مديدة من عنفوان الشباب ان من لبيان مبداء المدة
 لالبيان منها اللهم الا ان يكون تصنيف الكتاب في ايام شباب الشارع حتى
 قوله الى هذا الاول مبداء مجاوزا آله كانه اختيارا هذا الشايط
 من الشوط وهو مجاوزة الحكمة المستلزقة للابعد فلذا اعتبره في منتهى
 لاهل الشوط وهو البعد فالتصنيف صاحب الكتاب شطرا بظن بافهم
 في مضارعة شطرا وشططا وسطوطا اي بعد في الشوط فلهذا
 البيان اشار الى انه متعلق بقوله شططا لانه انما لئلا يفتت المبالغة
 في الشوط المقصود في المقام راكبا آله كعمل ان يكون اشار الى بعد
 راكبا في النظر بعينه على ويد قوله او الى تفصيل شططا معنى راكبا بهذه القرينة
 على جعل المضمن حالا كما هو الاصل في باب التفصيل فان جعل المضمن حالا لم يذكر
 وعكسه كلاهما شائعا في باب التفصيل كما قالوا في قولهم والى التبريد

حكمة في التعليم
 بالتحصيل في كتابه

يدل على ان السمتا هو السمتا المشهور المحفورة
 اللبم وهو لا يجوز فيك
 السمتا عن غرض السمتا
 بتمثيل اللبم كجمله لا يصح
 لانه باعده

ومن ثم ان الحكماء
 على شطوط الشايط
 لانه الشوط المقصود
 لانه انما يفتت المبالغة

كما قيل عنه وهو
 اشار ببدء من الشوط
 الى انه متعلق بقوله
 شططا لا يتولد
 راكبا
 شاعرا

على يدكم اي حامدين وفي قوله تعالى يؤمنون بالغيب اي يعترفون به مؤمنين
 الا ان الاصل هو الاول وهو الالف لان المذكور لكونه اقوى يستحق ان
 يجعل اصلا والمضمن تعالى باقدا م تأتد صريح في ان المراد تشبيه
 بالتطوف فاضافة اضافة المشبهة الى المشبهة فلا استعارة ههنا وهو
 احسن من استعارة التطوف للمساكن الذي هو القوة الفكرية ومن استعارة
 الحركة الاينية للمساكن الذي هو الحركة الفكرية استعارة مكنته على ان يحمل
 التطوف تحملا اما لا فيه مباينة لا يحسن على المساكن كما في قوله ثم ظل ظليل
 وشعر شاعر فلهذا اخذوا الشرب رده له اي رايها على طريق
 المغالبة معن المغالبة وهو ان يكون الفاعل غائبا في اصل الفعل على الاخر
 الذي يحمل متعولا في هذا الباب بحسب باب فعل بالفتح يفتل بالضم الا
 مواضع عديدة مبينة في موضعها ولذا كان باب المغالبة من الفعل الذي
 قصد المغالبة فيه متعديا الى متعول واحد متعدي باب المغالبة الى المتعول
 فوط ولذا كان متعديا الى متعولين متعدي ذلك الباب اليها ايضا ويكون
 المتعول الاول ابدا هو المتعول كوخاصته فخصته وجاذبة الشرب
 فجدته اياه والمناضلة من الاول تعالى ما ضل اي شارب في راس السهم وكون
 المرعى سهما داخل في مفهوم المناضلة لا استعارة من كونه متعولا فاذا
 المغالبة من مناضلة لا بد وان يكون متعولا المتعول في المناضلة الا ان الشارح
 جعل متعولا في اللفظ لا المتعول فلا يكون مرابا للمغالبة المصطلح عليها فلا
 توجيه لكلام الشرب اللهم الا ان يقال جرد المناضلة عن كون المرعى سهما

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

طحا في القاموس
 له تأمل
 جوهرة

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

ايه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى عبده ليلا كانه قبل باخذ السهم
 فقتلته ايا ما فيكون بهذا الاعتبار من القليل الثاني الا ان الشارح قد
 المفعول الاول الذي هو عبارة عن المغلوبين قصد اللجوء للموجب للمباينة
 المقصودة في المقام او يقال اذا الشرب ان المباينة مستفادة من
 قول الكلام لان جبر اللفظ لان قوله من قوس الفوط اي التي وزيد على
 ان الرمي كان للساق والمغالبة فكانه قال رايها عند المناضلة مع
 الطالبيين احراض عن قوس تجاؤر يستعمل سهما مهم فكون المراد من النظم
 مطلق الرمي على طريق التجريد ايضا بقصد الغلبة فيه فلا يكون مراب
 المغالبة الاصطلاحية والفصل المتقدم اي سهام التولوع هو التبع
 مصدر بمعنى احراض على وزن القبول والاعراب به مصدر المبش للمفعول
 كما نقل عنه خالصة آية الصدق بمعنى اخلص مجاز مشهور وانما
 هذا المنصوب مع المنصوبات الاربعة من قول مشعوقا منتشا ط
 ما ضل كلها اخبار مترادفة لقوله لئلا كنت ولا اعتبار بالمجموع من حيث
 هو مجموع خبر واحد اذ فيه من المباينة ما لا يحصى فضل كل منها عما قبله
 ولم يعطف لئلا منهم استقلال كل منها في الخبر وفي اختيار اللفظ
 اي على ترمي وما في معناه اشعار بقوة الهمزة لان اللفظ يوصف بالمباينة
 ما لا قوة في شأن الترمي ورمي بالطبع يقال لفظ الرمي له فيق واللفظ هو
 الرمي فلهذا الامور الاربعة من كونه منتشا ط ما ضلوا ايقا
 متفرعة على ذلك احراض السليخ ومتراد اياه فلهذا فصلها عن قوله مشعوقا

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

والمنسب
 الطيبين
 الطاهرين
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام على سيدنا محمد
 وآله الطيبين الطاهرين

مجموعه
مجموعه
مجموعه

ان فضل كلامها لانه اعتبر برفع كل منها على حدة لا برفع المجموع من حيث مجموع
فلا يصح العطف بين تلك الامور ايضا وقوله بكونه بوجه من لواحق
المتفرعات وليس هو من جملتها اذ لا مدخل فيها للعبد كما صرح به فلذا بين
تفرع الامور الاربعة قبل ذكر احواله والذي ساقى بوجه التفرع اليه ان
الشرح لما وصف منه بالحوصل البليغ وما يفرع عليه من السبل البليغ عقبه
بانه كان مع ذلك معتدلا بوجه صادق وفريقه جيدة لا على سعيها على انها
ملاك الامر في تحصيل العلم والاصل والعمدة في نيل الكمال فكون ترك العطف
لكمال الانقطاع ساقيا او من كيد ولها حد الابل ساقيا حاد واحد
وحدا لها اعني لها حداء ومنع سوق تلك احواله ساقيا او من كيد لها
كون لفريقه احواله منتقلة على حد من السرعة التي لا يريد اناسها اذ اخلت
بل لزمته على وجه المشاهدة اياها لا يستشعرها اياه فهو كفاية عن عدم الاختلاف
الى السابق مع قصد المبالغة المقصودة في المقام المناسبة لوصف التفرع
باجوده ثم الغرض من الغرض موسون الابل كما قال ان عبار الابل احواله المآل
من المعنيين واحد بيان وتأييد لما عدهم من شغفه وما يتفرع عليه من الامور
الاربعة مشهورة زمانه اى في زمان الشارح راجع فالمناسب لعمارة
الشرح اذ المراد من علماء الزمان علماء زمان الشارح رتبة والكناية بالاشارة
بالبيان عن الشهرة مشهورة اطلاعه على وزن فعال نقل عنه اى اطلاعه
ذلك العالم الشارح على يد افع الشكال آه نقل عنه انه اراد الاشكال
الاربعة المنطقية وكيفية ما بالذكر لكونها المقصود الاقصى من الفن ويكره ان

هذا هو المجموع
مجموعه
مجموعه

هذا هو المجموع
مجموعه
مجموعه

هذا هو المجموع
مجموعه
مجموعه

مجموعه
مجموعه
مجموعه

يكون جميع شكل معنى المشاكل تلك استطلعت راي فلان اى استطلعت
حدف المعول الاول بمعنى سالت عنه انطلعت على رايه ونظيره استخذه اى
طلب الاخبار عنه واستشده اى طلب لاثا دعه واستخذه اى طلب الافان
عنه وكذلك استخذه واستفسره بمعنى طلب الاعانة والتفسير اسم
الاطلاع بمعنى ما طلع عليه الا المصدر والا الاسم بمعناه وابل اللغة يريد
بمثل هذا التفسير الذات الذي يلاحظ فيه معنى ذلك الفعل بنوع تلبسه به
يصدوره منه او وقوعه عليه ونحو ذلك ومن هذا التفسير قول صاحب
الكشاف في مقدمة الادب بعد بيان المصدر وهو كلب وهو كلب
ذلك ولا يخفى ذلك على من له ادنى مزاولة كتب اللغة وقد يطلق الطلم ويراد
بحقيقة الشيء لانه استحق ان يطلق عليها يقال اطلعك طلع الامر اى اطلعك
حقيقته وفي كلام احريري فاستطلعها طلع الشئ اى استخبرتها من هو وما شانه
شرح ولا يبق معطوف على لم اربا ويل لارأت ولذا صح دخول لا في
لكونها مكررة بحسب المعنى فكان نحو قول تعالى فلا صدق وصل ادنى السات
هذا المعنى منوم من المقام لان المقام مقام خطابة والمبالغة ومعنى على فانه
جعل قوله او رغب في ما لقوله سالت بهانه وبهذا القيد تحصل المبالغة في
تصف الكنت اى تصفى الكنت التي تلتفت اليها ادنى السات فما طنك
بالكتب المعبرة وهو كناية عن تصف جميع كتب المنطق اى مبالغة الخالية
اذ والا وجه انه ان تلك معناه بصحة حرفا فاما ميزا بين تلك الحروف
وهذا كناية عن الشيء بعض افراده وكيفية ما بالذكر لكونها المقصود الاقصى من الفن ويكره ان

هذا هو المجموع
مجموعه
مجموعه

هذا هو المجموع
مجموعه
مجموعه

المودون بالملك سوء او وضع المصدر تمام المنقول المشعر بالمباينة كما عي
 ارتق كما في قولهم رجل عدل جمع زبر بالتحريك وهو النور بالفتح
 اذا لم يكن البيت اراد مثل على وجه الاعراف لتعقد المباينة فيما ذكر سابقا
 وهو من الصناعات البدعية كما قال المتنبي وحيد من كتمان في كل بلدة اذا
 عظم المطلوب قل المساعد به اقتضت الايام ما بين يديها معائب قوم
 عند قوم فوائد وقال ابو فراس يهون علينا في المعاني نفوسنا
 ومن خطب كسنا لم يغد المهر لا قصور آه يعني ان المراد من كونه
 زاهرة منظورة هو القدر الذي اسقى به القصور على الكتاب لانها كسوفة
 لكل احد في احسنه حتى مناقص لما سبق من وصف كتاب الشفاء بالعموم
 ومعه ما يستحقه فكونها زاهرة منظورة اما كناية عن سبيل المباينة
 عن عدم التصور في الكتاب او تمثيل حاله بحال من هو ابعد عن توهم التصور
 لكونه في اعلم مراتب الظهور مع ان في هذا التعبير مباينة في ذم هو لا الثقل
 من الكتاب وزيادة تمنح لنفسه حيث عد وقال في الشفاء بالبناء اليه
 كالمدرك بالبصر ومع هذا خفيت عليهم فانهم في هذا الفن وضع
 اسم الاشارة موضع المضمحل لطلو العمد وكمال العناية بمنزلة
 المحسوس المشاهد لا اختصاصه وتميزه بهذه الاوصاف البدئية الشان
 وللتبني على سبب هذه الاوصاف في ترتيب الحكم لان الاشارة اليه
 تشمل على الاشارة اليها وبنا الحكم عليها توضيح وترز لما ذكره
 بان يجعل جرة ناظرين الى جزئية والمناسبة ظاهرة والمراد بالطريق

الملك

المبادون باليسر الى المتاحد او الانفاذ بالنسبة الى المعاني
 وعقل آه والمشتور المستعمل في هذا المعنى اغفل وان كان غفلا بالتشديد
 يحكي ايضا لهذا المعنى ولعله اطلع على رواية التشديد من شرح والا
 فيجوز التحيف على اسناد الغفلة الى سورة التهم لهم او مطلقا على اسناد
 المجازي ميمرا بن السهي والشمس اطلت التميز من التميز والجملي
 في العناية لا مدح فيه فليت في الكلام كما زاي ميمرا تميز من السهي
 ذلك ان قول المراد تميز بها اذا اجتمعا فانه يعسر في التميز بينهما
 لاضمحلال السمع في جنب الشمس عبر ايتى الى الاستحالة والمراد التميز
 بينهما بما يليق بهما من الذكر وعدمه اي متعرضا للخصائص تارة كاللوح
 او كونها على التميز بين الحق والباطل او على وضع كمن والواقع في
 مواضعها اللاتية بها ويكمن منها وجوه اخر لكن الفضل للمتقدم فاعلم
 بنات نفس الكبرى هي سبعة كواكب اربعة منها نفس والمنة
 منها بنات وكذلك بنات نفس الصغرى اي لا الكثرة آه قد ترك
 فيما سبق ان بل اذا دخلت اجمل يكون لترق الى الالبهم وقد يكون لاضراب
 عن توهم المقصر على متبوع وما ذكر في سبيل الثاني مع القصد الى مطلق
 الترق ايضا ولذا اورد كلمة لا تصح ذلك الاضراب كما قد تورده
 لتصريح الاضراب عن نفس المستوع فليكن هذا في ذكره فانه ينفك
 كثير من المواضع رفع المناسد آه لما قصد الشارح بقرينين
 احق واين مرر ما سبقتهما من القرينتين مصلحا عن قبلهما كما حاصل

المبادون باليسر الى المتاحد
 وعقل آه
 فيجوز التحيف على اسناد الغفلة
 المجازي
 في العناية لا مدح فيه
 ذلك ان قول المراد تميز بها
 لاضمحلال السمع في جنب الشمس
 بينهما بما يليق بهما من الذكر
 او كونها على التميز بين الحق
 مواضعها اللاتية بها
 بنات نفس الكبرى هي سبعة
 منها بنات وكذلك بنات نفس
 فيما سبق ان بل اذا دخلت
 عن توهم المقصر على متبوع
 الترق ايضا
 لتصريح الاضراب عن نفس
 كثير من المواضع
 احق واين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

مجمع القرآن الرابع دفع المفاسد فلهذا بين الشريف قوله ما ذكره بقوله
من دفع المفاسد مراده من المذكور قرينة وادب ما تطرق آه فقط لما بينهم
من ظاهر قوله من دفع المفاسد آه حتى يرد أن مراد الشارح هو عدم
الاكتفاء بمجمع ما ذكره كما مقتضيه سياق كلامه في أي الكتاب أرجح
إلى الفن يجعل اجار متعلما للكل التمسك أي ببيان ذلك التمسك
ولكن ترجع الضمير إلى الفن كما يكون المراد من البيان الحجة إلا أن
لما كان مناسبا للسائل أخا والشريف ما اختاره وجعل المسائل إلى
البيان لأنها مستخرجة منه كاستخراجها من البحر قوله شعرا ورده لبيان
شعرا ليس في العييج من فتح الشرح لفظ الشعرا شرح وكما عزمت آه لم تميز
بالعامة على ما سبق كما هو اللفظ تنبيها على أن المخالفة كانت باقية في
زمان الانتقاض والتأخير وقوله كان لم يكن آه اقتباس من القرآن
وقوله دست بيان وتصيل وتاكيد لما سبق وكذا قول العالم آه
بالنكاح إلى قوله دست آه أو هو تصيل بعد تصيل لما فصله دست
أو لمجوعهما أو كتمل أن يكون الفصل للقطع تنبيها على أن كل قرينتين
ستتلاان ويكتفان في كونها صفة زس ومرابطها في تنبيه على أن
أجمال كالحجرات العجم على كذا في بنحس جمع حدة كذا في
ويجوز أن يصح الضمير للأزد واج وقوله لو قلت آه تقرر وتاكيد
لما سبق حيث لم تميز آه لأنه جعل أحدهما مكان الآخر في الأحكام
وذلك ليس لالتباس أحدهما بالآخر وبالعين المملة على صيغة

هذا هو الوجه في قوله
شعرا وليس في العييج
من فتح الشرح لفظ
الشعرا شرح وكما
عزمت آه لم تميز
بالعامة على ما سبق

هذا هو الوجه في قوله
شعرا وليس في العييج
من فتح الشرح لفظ
الشعرا شرح وكما
عزمت آه لم تميز
بالعامة على ما سبق

شعر

لفاعل وهو ضمير المصنف وهو المسموع من الشارح واحترابه من غيرت بالعين المعجمة
كما وقع في بعض النسخ على صيغة المبني للمفعول وهو قول اذوار آه بقدر اذ
قلت غيرت آه فيكون آه قوله عن سمت متعلقا به ويكون مفعول تجنبت
مخدوفا أي لما تجنبت عنه أي عن سمت الصواب وهذا النسبة أيضا صحيحة إلا أن
المسموع من الشارح هو الأول مع أن مؤنثها أقل من الثانية فقلت يلزم
على النسبة الأولى عدم ما في حيز ما عليها ولعله به تجنبت بعن مع أنه مسند نفسه
بقالب تجنبيه واجتنبه قلت هو معمول الفعل المحذوف الذي يفسر المذكور
مع أن التوسع في الظروف واسع ومما يحسن فيه قول بعض الصحابة ونحو عن
فضلك ما استعينا وأبرار أكار الملقوط معناه في بعده ما يعدي
من الأفعال بطريق التجرى بدشائع لما تجنبت بالجم أحترابه من غيرت في بعض
النسخ لما تخلفت بالجم المملة والنون والتاء النقطه بركات لفظ
على نسخة غيرت بالعين المعجمة ونسب عنه أنه قال والصحيح ما نقلناه لأنه المسموع
من الشارح وأمثال هذه الشكوة من الزمان أي على وجه استناد وكذا
إليه وعلى الوجه الذي ذكره من المبالغة مما جرت به عادة الناس المتأمنين
الخطابية والتجملات الشعرية في الخطب والاستعار ولا يقصد بها التصديق
فلا يلزم المخالفة لكنني عن سبب الزمان كما في قوله عليه السلام لا تستورا
الدمر فإن الدمر هو الله إذ هو واردي من غير آخر ولا استناد وكذا قد ورد
إلى الزمان حتمه ولا يكون زمان شارب شر الزمانه ولكني أشد
عما ذكره من مثالب آه هذا هو اللفظ بحسب الظاهر ويكون قوله كذا معطوفا

هذا هو الوجه في قوله
شعرا وليس في العييج
من فتح الشرح لفظ
الشعرا شرح وكما
عزمت آه لم تميز
بالعامة على ما سبق

هذا هو الوجه في قوله
شعرا وليس في العييج
من فتح الشرح لفظ
الشعرا شرح وكما
عزمت آه لم تميز
بالعامة على ما سبق

ومن عزت قلب غيرت على النسخ الثانية
على طبع فلو لم تحت بصيرة لما كبرت
لأنه لا يجوز العطف على الشرط بعد
ذكر الخواتم كما لا يخفى وجوب
تقدير القول بلفظ
الشرطية على الشرطية
فما فهم

هذا هو الوجه في قوله
شعرا وليس في العييج
من فتح الشرح لفظ
الشعرا شرح وكما
عزمت آه لم تميز
بالعامة على ما سبق

مستثنى من الزمان وادع في حق من عرفت أن الجواهر
مستثنى من الزمان والدور مستثنى من الزمان
أجود في حق قوله فإن الدمر هو الله إذ هو واردي من غير آخر ولا استناد وكذا قد ورد
إلى الزمان حتمه ولا يكون زمان شارب شر الزمانه ولكني أشد
عما ذكره من مثالب آه هذا هو اللفظ بحسب الظاهر ويكون قوله كذا معطوفا
عنه

على قول اذا انا آه عطف قصة على قصة والذي يقتضيه النظر الدقيق هو ان المقام
 كان نظنه ان توهم ان شان زمانه لما كان كذلك كان في حد الاشياء باليت
 هذا الكتاب المحتاج في صدر قال دفعا لهذا التوهم ولكن آه فكانه قال نعم كان
 احوال على ما توهمه من مشاع التاليف لو لم يكن محدث في الزمان ما ينشأ من فعلات
 الزمان وسبها بالكلمة وتوحي لك العزم لكن حدث ذلك وهو النص المصد
 بلكن ومصلوات في لما قصت آه فعلى هذا يكون قوله ولكن استدرأ كما عني
 ولم عرفت باعتبار ما توهم منه دفعا لذلك المتوهم ويكون معطوفا عطف قصة
 على قصة اي سببه آه مجازا لان هذا المعنى يلزم هذا التفسير المخصوص
 عادة او التشبيه بين العيشين المحسوس والمعتقوله على سبيل التمثيل يكون
 الاستعارة في المركب لاني اجزاءه وكجزان يحل على الكناية ايضا تأمل
 فهي التي التاء بالقليل قوله عذرت ونذرت او تفصيل لكون ملك كسبه
 والآية كبرى وعظمى والضمير راجع لذات كنه اجاب مع من كونها حنة كبرى
 وآية عظمى ولم يعرض الشرف لارجاع الضمير هنا كما تعرض في قوله وما هي
 خاتمة في الثاني بسبب بعده دون الاول وما هي الادولة الصالحة
 آخر البيت الدولة بالنفع مشهورة معروفة ونجى بالضم ايضا من ال بمعنى
 دار كسبت بها لانها سدا ولما الناس يكون مرة لهذا مرة لذلك الجمع
 دول بالكسر المخدوم الاعظم الى قوله شعراورد والصفات المستعدة
 المادحة على وجه التعداد والتفصيل بينهما فبنيها على ان كلام الرضنة صفة مادية
 على حدة بدون تضام الا فرى اليها ويسمى هذا في العلم البدع بسيادة الاعداد

هذا التفسير
 لا يفسد كلامه
 بل يوضحه
 ويظهر
 ما في قوله
 ما هي الادولة
 الصالحة

قوله بل اجد آه هناك كرم السحاب اذا جارت بالغيث وكرمت الارض اذا
 زكى رعيها وجاد اللوم اعني آه اللوم كرم المعان اخضا وما الكرم ايضا
 كما قال الامام المزدوني في شرح الحاشية اللوم اسم لفصال كمنع وهو الخلل واختلا
 ما ينفية المروءة والصبر على الامور الدنية ودناءة الالباب والكرام اسم لفصال
 ايضا لفصال اللوم لضم الدال فارسي معرب اي من فحما وهو الوزير
 آه كانه جاع لتوايل الملك كانه قد فر وهو مرثمة في ذمته رسم احوال الكس من
 هذا الصور المرثمة فيه قد راجعهم اي يستبسط من نفسه كما تستبسط من الذفر كحال
 عقد ووفور تدبيره في احوال الملك وهذا لا يكون الا للوزير الكبير وقيل
 سمي بذلك لانه لا يكون الا في يده ولا رسمه الا هو وقيل لانه لا ينشأ
 الا عنه وهو لا ينشأ كونه غيره صاحب الذفر ايضا ولا كنه ما فيها واصلا له
 وذكر في التاموس كل كتاب يكتب فيه اهل الجيش واهل العطية فهو الدوان واما
 الدستور فهو الاصل المرجع اليه وهو بيد الوزير الكبير وعلى هذا لا بعد كل البعد لكون
 الاخير من مروج اطلاق الدستور على الوزير الكبير والناظرة في الصحاح
 هناك فلان نظيره قوة ونظوره قوة للذي ينظر اليه منهم ولم يذكر الناطرة وقال
 صاحب التاموس ونظوره وناطرة ونظيره سيد ينظر اليه للواحد
 والمذكر والمؤنث ولم يذكر معنى المبالغة فيها ولعل الشرف حمل التاء على المبالغة
 كما في تاء علاية واخذ كون سبب المبالغة حمل ذلك المنطوق على النظر من المقام
 شانه وايضا يمكن ان يؤخذ من اصل معناه لان السيادة حاملة على النظر ايضا واما
 اختار كونها مبالغة في المنطوق لتناسب هذه التورية للقرنة الآتية مع انه وقع

هذا التفسير
 لا يفسد كلامه
 بل يوضحه
 ويظهر
 ما في قوله
 ما هي الادولة
 الصالحة

هذا التفسير
 لا يفسد كلامه
 بل يوضحه
 ويظهر
 ما في قوله
 ما هي الادولة
 الصالحة

[illegible]

Handwritten text in Arabic script, likely a signature or a note, located at the bottom of the page.

قوله تعالى
عبدوا ما عباد
واضع

منصور میرزا
بدرقا

وفاقیہ اسلامیہ مدرسہ دارالعلوم دیوبند

و یمنی ^ف ل ان یکن
لفظ الی میحاکا
مست الی

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

و يجوز ان يكون

بمعنى فصل

الموصولين عن
الموصولين
مقدّمه

و يجوز ان يكون

بمعنى فصل

الموصولين عن
الموصولين
مقدّمه

اكدية الروضة ذات الشجر ويقال كل بستان عليه حائط فحق العبادة نوع وكما
 فلابد ان يقال بان اكدية هي الروضة على رواية والبستان على رواية اخرى
 واستعمل اي جمل اقبال الدرس نازلا عن خلقه وبجملته الابدية التي جبل
 عليها الا انقياد وقيل افعال السيرة في ايام دولته وقوله وصار عودا لاول
 عن حبيب آه اللام فيه للاستغراق جمع السجدة المبالغة في انشاء لانه
 بدل على ان لا مل الواحد ايا دي كثره ^{منه النعمة مجازا قال المطرزي}
 في المغرب اليد من المنكب الى اطراف الاصابع واجمع ايدي الايدي جمع الجمع
 انما غلب على جمع اليد معنى النعمة انتهى واما الايدي فلا تستعمل الا في اشارة
 وقول جمع الايدي باعتبار متديرا او اليد لا جمع على ايا دي اولا وبالذات
 لان صيغة فعل لا جمع عليها بلا واسطة فلا بد ان تعد الايدي واسطة وان لم
 تستعمل في جمع اليد معنى النعمة ^{يقصد} اساقطه وورق اعاليه قيل سمع
 مراتج ان المراد طول عطايا بلا ساقط والاعاليه الاصاغر والاكابر
 ولا نحن بعد فهم هذا المعنى مر هذا النظم على وجه الكناية فالصواب المصير الى
 استعارة لطيفة او تشبيه لامل بالعود كما هو المتبادر وان صح التعليل
 الشايع لان العبارات في الخطب والرسائل والاشعار ربما كمل على ما هو
 اجد مما قصد من شيئا فالحق ان يتبع ما خذو سمع هذا الهم
 مراتج فلذا لم يحل على التوارد ^{لا بل است} اي لاست ليس بما وج
 بل است باجها اولا اقصر في من المدح عنك بل قول است باجها وهذا
 المعنى في الاضراب بل قد مر غير مرة وكمل ان يكون لا تأكيد للنسب السابق

بجملة من
 بجملة من

في قوله
 في قوله

الكسب هو امر من الاضرب
 ايضا كان الوجه السابق
 على نفسه

النظم

القسم اي لا والله على ما هو شائع في محاورات العرب والاضراب على حاله
 والمصالح من الميم او كسر ارض الفحك والله اذ كلاهما يجان بهما
 ومثله الميم على الوجهين والغنج الدلال ^{والكلام} سابل الدال ^{سابل}
 الدقيق بثلاثة معاني بمعنى الكبير فيقاله الدقيق بمعنى الصغير فيقاله نعم طيلة
 وبمعنى الكثير فيقاله الدقيق بمعنى السليل كما سالت دقت في البكار واجلت
 وبمعنى الواضح فيقاله الدقيق بمعنى امكن ومنه يقال لكل حليل ديق وعلى حيلة
 ودقيقة وفي بعض النسخ لكل حليل ديق بسط ديق اي لكل شيء حليل ودين
 والمناسب بهما هو المعنى الاخير لان الدقيق بغير هذا المعنى ينافي المدح كما لا
 وانما وصف العبارة بالوضوح واضح شائع وفصل العبارات حسن بلاعتها
 وما يتبعها او المراد به الفصل العلمي فكانه زائدا فضلا ووضوح عباراته فيشر
 بكلمة الفصل والعلم والحكمة ^{اسعا} وفيه شارة الى كثرة ورود نعمة
 عليه على سبيل الاجماع او على تلاحق اللاحقة السابقة على وجه سقارها
 بعد فمده بعضها بعضا في دفع هذه البليات المذكورة من حوادث
 الزمان وعدى النظم من جعل لتضمين معنى الفيضان وليس من ظهر عليه معنى
 غلب لعدم المناسبة للمقام قال في المغرب ظاهرا عاونه وظاهر عليه غلب
 والنظم من اخذ من الظاهر لان المستعمل في جعل ظاهرا اليه ومنه الظاهر للمعنى
 وممت ذكرى آه اراد النظم الذي هو سادسة الذكر مجازا لان
 ما في حيز الجوار لا يدل على من على الذكر اللساني من طرف فلان اذا
 جاز لسلافيه اشعار بان فواصله كلما وصلت اليه وصلت في اوان التوق والرجاء

في قوله

وحيثما كان
الشيء من جنس
الشيء من جنس
الشيء من جنس

اذكر ما هو متوقع بحسب ما في اويل الليل ولم يجعل من بطون اى وجد اليه
الطريق لانه يستعمل في مجي الامر المنور عنه بطريق الكلف فلا يناسب المقام
وقيل يتطرق بالنار بمعنى تجدد النفس وهو النوم الخفيف ومنه قوله
بما تقدم النوم من العصور والنفس به ايضا قال في الكشاف والسهل ما تقدم
النوم من العصور الذي يسمى النفس الظلام الشديد والمذكور في الصحيح وغيره
هو الظلام مطلقا ولعله تسمية العام احد ثمان بمعنى حدث قيل المراد
الجديان وبها الليل والنهار التدبير اللاتي التدبير التفكير في اواب
الامور والنظر في عواقبها والتدبير مثله فلا حظت آه عطفه بالباء
لان الملاحظة تعاقب لانتهاز ثم عطف قوله واخرت بالواو تنبيها على ان
الاختيار وقع حين الملاحظة ثم عطف قوله فاحذرت بالفاء لان الاخذ عقيب
ثم عطف قوله ولم اقتصر بالواو تنبيها على ان عدم الاقتصار كان من ابتداء
الاخذ وقوله متفرص في فصل عما تقدمه اعني قوله لم يلجس ما يكون مقورا له او لا
حالا واحده وكذا الحال فيما سيجي من قوله صاد مشتقا فانهم جمع شافعة
الآراء المتعددة موصوفة بما معنى الجماعة اى كمالات شوافع من الاقتراح واللبا
ويجوز ان يكون جمع شافع قال في الصحيح ناقة شافع في بطنها ولده يتبعها اخر
قال ابو عبيدة الشافع التي معها ولد باسميت به لان ولد ما سفعها وى
شفعته مرة بعد اخرى كان اللاحق لشفع السابق عن جوه فوايد
وفي بعض النسخ فوايد جمع فريدة وهي حبيبة النساء هي الدقية آه وكان
الاظهار ان مال النكتة هي التي تؤثر في القلب ما يثير عجبنا فكانها ينكته لكن

المراد بالآية
التي في القرآن

لما كان

لما كان هذه الصيغة يطلق في الاكثر على الاثر كما حصل بما خذ الفعل كالنقطة
للاثر كما حصل بالنقطة واما لما لا يحصى حل الشرب على ما حصل
تصديق لما سبقه وتقرر لما لحقه كان قاطعا استقيم فقال اعلت هذه
المذكورات التي تنفع اخراجك فوايد اجواسر عن الفكر فان فعلت فقد
استخرجت آه وكنت تكون كذلك فكلامك السابق مطبوع مجازا فاجاب بقوله
نعم تصدق السابق الذي يدره اللاحق فيكون نعم بسبب ذلك التصديق متقرا
للاحق او اجاب بتقرير اللاحق فلهذا تصدق السابق كما اذا اتصلت واحد
من العلامات بان كانت في تحت المسئلة الفلانية تقول نعم انت رجل فاضل
وللتلازم الادعاء بين السابق واللاحق فصل اللاحق ولم يقل نعم وقد اخرج
فكول السابق متقرا باللاحق ايضا ولما كان منشا الاستبعاد في المذكورات
ردم ذلك الاخراج ولو ادعا احتياج ذلك الاخراج الى التقرر فذكره
لتقرره نعم ولو قال تصدق لما لحقه وتقرر لما سبقه كان ظاهر كما لا يخفى
وهذا اسلوب بدع لا يوجد الا في كلام السحرة الموهذين من البغاة وهم
يعتقدون فيه فائدة اخرى ايضا وهي ربط اجمل الآتيه ما تقدمها ونظما
في سلك واحد دون فصل بينهما وكان نعم سدة السلك وقده ايضا شريط
السامع لاصغاره الحديث الذي يأتي بعد نعم وان يلقى السمع اليه وهو شهيد
وقوله سميتها الى آخر المعطوفات ليس مما سئل به التقرر اصاله بل من
لواحي المقر وتسماته وسميتها آه الظان اسم الكتاب بمولد امع الاثر
وقوله في شرح مطالع الانوار ظرف مستقر صفة له او حال عنه وفائدة هذه الصفة

المراد بالآية
التي في القرآن

المراد بالآية
التي في القرآن

المراد بالآية
التي في القرآن

المراد بالآية
التي في القرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

من الإشارة الى وجه التسمية وان كان الاسم هو المجموع فهو انما ظرف مستقر ايضا
او ظرف لغو مطلق بالوابع وهذا باعتبار المعنى الاصلي والماضي كونه جزءا
العلم فلا يلاحظ فيه التعلق اصلا لا لغويا ولا مستقرا بل يكون بمنزلة زوايا
وقول وتظهر في سطر العبارات إشارة منه الى ان التسمية للفرايد من حيث
انها في قالب اللفاظ ولللفاظ من حيث انها في تلك الفرايد كما في
على المثال وسيمتها الضمير راجع الى العبارات الزواهر ولذا
والسدة باب الاداء وقيل سقيفة فوق باب الاداء قال في رايته
قاعدة السدة باب العجب من كونه في اورد هذا المثال للغة الاول
ولعله مؤتمنة او من الكتاب والمثال المطابق لمقصوده ان يقول سدة دار
على اطرافه استئناف لدفع سؤال ما من عما تقدم كان قال قال
لم فعلت ما ذكرت فاجاب على آية وفي تعقيب قوله ومنعت بتوابع لطيفة
غير خاصة وفاتحة الشئ اولها تسمى بها لان الابداء بالشيء هو
ونظير ما انما لاخره لوقع الختم في الاخر والاول فيها لتدل على
الاستمجة والمراد من الفاتحة هنا الشئ اليسير كما يقال جسي او ايل نظره
بفتح الفتح والفتح الراجحة الطيبة تعالى فاحت ربح المسكن ففتح
اذا تضوعت ولا حال فاحت ربح خبيثة كذا في الصحاح وهو ايضا تعاد
لشئ القليل يقال شئ من كذا في المبالغة عن القلة فالفتح من الفاتحة معناه اقل
قليل وفيه إشارة الى ان شئ من الطافة وتغني الراجح فاطنك بالاكثرة وظلا
ان الشكر لا تجلب المراد فيه اياما الى ان تلك النعم المذكورة الموجبة للشكر

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

بالنسبة الى الطافة الباقية لا يعدل بفتح منها بل بفتح من الطافة الى ان
نعمه بالنسبة الى تلك النعم المذكورة وبذلك يحصل المبالغة في الطافة الباقية
معنى من لا يفرأه وفي بعض النسخ مغرم من المعنى وكلاهما مع حفظ
معنى في الشئ كمثل خلا الساس اصل هذه الكلمة في الشئ في اختصار الكتاب
ونحوه ولما جاز اعتبار كل من الليل والنهار والنور والظلمة كجمل سائر
بالنسبة الى الاخر سائر في العرف ان يقال ان معنى الليل عن النهار وسائر
منه وبالعكس قال الله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار وقال تعالى
يفتح الليل النهار قوي على الوجدان برفع الليل ونصب النهار وبالعكس الاول
اشهر استعمالا والنسب ليل يسمي من مظلم قال في الصحاح اليهم من كل شيء
ما لم يخالط لونه غير لونه تعالى فوسم يوصف الليل به بدل عن شدة الظلام
عادة الزمان العادة اسم للحادثة المسند به من عدا عليه عدا واما
الحديث في الظلم وكتم ان يكون معنى العدا وان من الشط آه لفظ الجمل
عقده والانشوط عقدة يسيل لخلها مثل عقدة التكة والشطة اذا حله
ومشطا اما على صيغة الفاعل والمفعول محذوف ان مشطا اي او على
صيغة مفعول وعلى التمدد من الكلام على التلبس مع عال الشط البعير
عن العقال والمقصود انشط العقال عن البعير فان روح آه في اراد
كلمة ان الدالة على الشك في الترويح والبعير عن الشرح بالزيف واراد
الاشارة بذلك الى الابد على البعد شئ الى بعده عن ساحة عه اكصور المشعر
بتحقيره هضم لنفسه وتعيظ لسان المدح وكذا قوله لاني اذا لاحظت الحظ

ان سائر النعم المذكورة في الشئ
ان سائر النعم المذكورة في الشئ
ان سائر النعم المذكورة في الشئ

ان سائر النعم المذكورة في الشئ
ان سائر النعم المذكورة في الشئ
ان سائر النعم المذكورة في الشئ

ان سائر النعم المذكورة في الشئ
ان سائر النعم المذكورة في الشئ
ان سائر النعم المذكورة في الشئ

ان سائر النعم المذكورة في الشئ
ان سائر النعم المذكورة في الشئ
ان سائر النعم المذكورة في الشئ

ان سائر النعم المذكورة في الشئ
ان سائر النعم المذكورة في الشئ
ان سائر النعم المذكورة في الشئ

هو النظر بموضع العين قال لحظ والحظ اليه يمحط في الصحيح مطب غيري وامطة
اي محطه فمحط في عبادة الشيخ كحل فتح النار وضمتها ولم يرد بهذا المعنى
اشارة الى ورودها بمن اخذ قال في الصحيح ظل شفع الى اليس كيف شغقت
الشراب فزجة وورد ايضا بهذا المعنى في بيت رقيقة مشهورة للشيخ الى علي
سينا وهو قوله انهم رد جوابا اما فاحص عنه فاعلم ذات الشفع لكن
لما كان الشيخ غير موقوف به في العربية لم يلتفت الى قوله والشعاعة والشفع
وهو ما يرى من ضوء الشمس عند طلوعها كالانقباض زال الازدواج اي
المناسبة في الصيغة وهذا مثل قال في المغرب يعزب هذا المثل في قريب
الشبه فان ابا اخزم آه هو المذكور في الصحيح ومجموع الامثال وعي
هذا المجازية بين المورد والمضرب والمورد كان في الذم واستعمل
الشاعر في الملح لكن احري استعمل هذا المثل ايضا في الملح في المقامة
الرابعة والادبعين حيث قال انها ششنة اخزمية واريحة حاتمة
وقال في تنزه في هذه المقامة ايضا اشار به الى المثل الذي ضرب به جده
بن عبد الله بن سعد بن كثر بن اخزم الطائي حين شأ وتقبل اخلاق جده
اخزم في الجرد فقال ششنة اعرفها من اخزم وتمثل عميل بن علقمة المروزي
به حين جرحه بنوه فقال ان بني جرحني بالدم من بطن ابي والرجال يكلم
ششنة اعرفها من اخزم ومن ادعى ان المثل له فقد سئى فيه انتهى وهكذا ذكر
المطرزي القصة في المغرب وعي هذا يظهر المجازية بل المناسبة القامة بين المورد
والمضرب والله اعلم بحقيقة احوال وشوا عليه عاهة بعل باعتبار معنى القولة

Handwritten signature: *W. H. H. H.*

سید محمد باقر

العميد
الدام
عنه

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

رطوبتي بالآراء الملهمة يقال رد بالدم اي لطيفة قمر بل واما ما مضى
 على مجموع ما سبق من احوال الخطبة الى هنا عطف قصة ابي عبد الله عليه السلام
 من العوض ذكره بما رآه في تلك العبارة بحسب ترتيب كتاب المشتمل على
 ذكر الخطبة في اوله لا عرصه على المؤلف له بان يبدى اليه فلا يعجزه الوجه
 كل البعد واما الوجه الثاني فلا يكاد ان يكون له وجه لان قوله فاحدث
 شرح له وحدت آه لان على الشروع صريحاً وضمناً فلا فائدة في ذلك كما
 بعبارة احوال المصدرية بحرف التثنية وعدم المنه الى المشعر بتقوى الحكم
 ولما كان ذاك الوجهان كما يرى قال الشريف وقد قال آه اشارة الى
 اضعفها واعلم انك اذا اطلقت اطلبته عليك شريح هذه الديات بالهنم
 القصاب والذهن الناق وانشوخت لطائفه بعين الاستبصار ونظر الاثار
 ينفعك في مواضع لا يحصى كثرة وعساك ان احدثت الفطنة بيدك بعد الحاطة
 بما ذكرناه تعقف على تركته بعد عطفه منك ولتقتصر على هذا القدر ومن لم
 يستغنى بالمصباح لم يستغنى بالاصباح فلنشرع في مباحث احمد محمد الله
 المص شكر الله مساعيه اللهم انما نحمدك واحمد من الاك ونشكر
 واشكر من نعمك اقول يا اوكلم اللهام ولقد بهما على احمد مع ان المتأتمن
 فريد الاستتمام وان كان ذكر الله ايم في نفسه لاظهار العجز والتقصير من
 اقل الامر في الفعل الآتي الذي لا يفي به طاعة البشر في الخروج عن عهده لان
 الكلمة علم فله لما سمعهم كثيرا يقولون عند العجز عن جواب اللهم الا ان يقال كذا
 فقد هما للتأتمن في قول الحال او عار او آذ ذلك الفعل اذ فيه نوع سوء

[illegible]

۱۱۶
 و است نام اینک که نام بعد از نام این
 ان شیخ فیضیه که فیضیه و فیضیه
 ایضا و می گویند که نام این
 فیضیه و می گویند که نام این
 الی الی و می گویند که نام این
 و می گویند که نام این

بسیاری از ما که با مشق نمیکنیم
از خوف باطنی علی ذکر او و نه باطنی
او میافزاید و ما که از محض مشق میگویم
تصاحف التوراة فلا یفعل من
و اعلم ان خطایه

مکتبہ دارالعلوم

ابو الحسن علی بن ابی طالب

لان المقام مقام الظهور العجزي في كل البشر حيث قال لا احيى شأنا عليك انت كما
 انشيت على نفسك ان فيه اذ ارجى ذلك الفعل اذ اظهر العجز والتقصير عن الحمد
 والشكر اذ اظهرهما كما حكى عن داود عليه السلام انه قال يا رب كيف اشكر الشكر
 من نعمك فاجاب الله تعالى اليه انك اذا عرفت عجزك عن شكرى فقد شكرتني
 وبعده كان يقول في مناجاة سبحان من جعل العجز عن الشكر شرا من كل المص
 يلج الى قصته داود عليه السلام حيث قال ايضا في مقام العجز والشكر نعم الله
 وفيه ايضا ولا اله الا الله استمداد من الحق وطلب التوفيق المناسب لقوله وحده
 من لا اله الا الله والشكر نعمتك والابتها الى في تمام ما قصده من الحمد والشكر
 وغيرهما من الامور الخطيرة التي اراد ايرادها في كتابه هذا لانه انما يقصد من
 الذم في مثل هذا المقام امثال هذه المضافات اذ تلك الكلمة وتعد بها
 على الكل وفيه ايضا ولا اله الا الله العبد لا يستقل في فعله وفيه ايضا اشارة
 الى تصور الحضرة المقدسة في نفسه بحيث انه حاضر ربه وتصور نفسه من يدي
 تلك الحضرة بحيث انه يرى كل فعلته ولا يخفى عنه حاقه اذ ارجى الحمد والشكر
 من جهة كونها عبادة فان الحمد والشكر رأس كل عبادة لان جميع العبادات
 كما ستعرف راجع اليها وحي العبادات ان يكون بهذا التصور المذكور لما روي عن
 نبينا عليه السلام حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان يعبد الله كأنك تراه وان
 لم تراه فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر في كل مكان لتبني النفس على
 حضور الحق وابقا طهارته في العقل كمالا تنبسط في بساط الانبساط على وجه
 توفى الى سور الادب وكون حاضرة لوقتها ومتوجهة اليها بالكلية وتلقى تلقا

هذا هو المقام الذي
 لا يخلو عن العجز
 والشكر في مقام
 العجز والشكر
 نعم الله في
 مقام العجز
 والشكر نعم الله

الحمد لله
 الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا
 ان هدانا الله

الحمد لله

الحضرة بما يليق بها من الاحوال والافعال وفيه ايضا اشارة الى زيادة اعتبار
 بشان ما يليق اليه وغير ذلك من المعاني اللطيفة التي ربما يمكن ان يستدعي اليه وجوده
 الغفلة من اراد الله آراء وانما تركها مخافة التطويل واما الله اربابا المقدرة
 اله الا على البعد مع كون المبادى اقرب من جبل الوردية فلذلك لا اله الا الله
 نفسه عن منازل المقرين من الله تعالى اذ هو المناسب لمقام التذلل والتضع
 كرهاها واثرا عليها بالتفريط في طاعة الله تعالى وما يقر بها الى رضوانه
 اذ هما من مقتضات الفوز وحصول النقص واما ايراد اجمل الحمد به جملة آية
 خبر اجمل فعلية على صيغة المضارع فللقصد الى عموم الحكم والادلة على استمرار
 تجدد الحمد في الازمنة بلا انقطاع لانه الصق للمقام من الثبات والدوام لانه
 بمقتضى وقوع الحمد غالبا في معاملة الانعام على ان ما يقابل الحمد من انواع النعم
 على الاستمرار آتيا فائدا فلاحا وطرفه عن انعام جديد واحسان مزيد جديد
 وازر جديد وفيه من يعظم النعم واجلاها ما لا يحصى واستند فعل الحمد الى نفسه و
 الى غير ما من الحمد من قصد انضم اليهم ان يكون حمده مقبولا رايها فيما بين عدم
 اذ من جملتهم من هو مقبول الطاعة والاحاد عند الله تعالى فيرى فيها بين محامدهم ايجاد
 رواج هذا الالف وفيه اشارة الى التجا الى حسن كرم الله تعالى ولطمة التام
 اذ شان حسن الكرم قول الطاعات كثيرة روية لعلنا لجدد فيها كما ان شان القدر
 التام اهلاك جم غفيرة من واحد منهم وفيه ايضا اشارة الى ان حمده بمنزلة العدا
 لا يلقى ان يدرك على وجه الاستقلال كوالا افراد اخبارا عن الحمد الا اذا ضم
 الى حمد سم وفيه ايضا بالحق تناسبا لمقام الخطابة والتعظيم اذ في اثبات ان

الحمد لله
 الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا
 ان هدانا الله

الحمد لله
 الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا
 ان هدانا الله

الحمد لله
 الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا
 ان هدانا الله

جميع المحامدين محمد الله تعالى لا يخفى خلاف الاخبار عن حمد نفسه فقط وانما راسا
 ان فعل الحمد امر خطير لا يفي به طاقته بالاستعداد بل لابد من الاستعداد ومن جميع
 ما يمكن ان يتصور له مدخل في ذلك كما هو مقتضى شأن مقام الخطابه وفيه ايضا
 رعاية الادب والاحترار عن تغييره عن نفسه بالاستقلال المستند للامانة
 المناهية لمقام التضع وفي جميع ذلك ما لا يخفى من عظيم الله وكبر نفسه المناسب
 لمقام التضع والجزع عن الحمد واما تأكيد هذه الجملة بآراء ان فلان لا يصدق
 رغبته وفور طه على العارها ولقصد راجع عند السامع واما تأكيد الجملة
 الحمد لله وانه فلان استشعر ان توهم من قوله الحمد كاستقلال الحمد
 في حمده تعالى المناهية لمقام العجز واضحا والتقصير عقبة به دفعا لذلك التوهم
 وتصر كما باث رائيه اوله في قوله اللهم فاللام للاستغراق اي انما الحمد
 والحمد حال علمنا بان مجموع افراد الحمد بعض الامكن اي معترفا بان لا دخل
 لنا في الحمد لانه من محض الامكن وفيه من الاعتراف بالعجز ما لا يخفى توفيقه لحق
 الحمد كما روي في قصة داود كانه قال ان لم سمع نعمة الحمد لا تصور منها
 الحمد فحمدنا لا يكون الا في حال نعمتك الحمد وفيه ايضا اشارة الى
 ان الحمد ايضا من نعم الملخوطة المعهودة في حمد النعم المحمود عليها بقوله الحمد
 فكانه قال الحمد في مقابلة جميع النعم على وجه لا يشذ عنها شيء حتى في مقابلة هذا
 الحمد الخصوص ايضا الذي هو من جملة نعمك التي بحمد الحمد عليها فيكون هذا الحمد
 حمدا ومحمودا عليه بالاعتبار في فقه توفيقه عن الحمد وهو الحمد على جميع النعم اجمالا
 من غير لزوم التمسك لذلك لم نور المحمود عليه لعل على العموم فالظاهر على هذا

هذا الحمد هو الحمد على النعم
 والحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

الكل

ان يكون اللام في الحمد للحمد الخارجي وان كان يجوز ان يكون للاستغراق
 ايضا يكون هذا الحمد الخصوص لمخاطبة الاحمال لا بالخصوص وفيه ايضا دفع
 توهم شائبة المنه على الله تعالى كحمده واثاره الى لطفه البالغ بان الحمد
 مع انه تعالى يتنزه عن منزله ما يصدر عنهم فمعظمهم متاع من النعم في العال
 ومن الثواب والدرجات والاحمال لا يحصى وليس ذلك الا للكم
 الكامل واللفظ البالغ الشامل وفيه ايضا عظم آخرة تعالى ووصف له
 بالجليل ان جميع افراد الحمد لا يتبين من الآيات او هو نعم لا يتحصر عطايا
 الذي هو جميع حمد حامدين لا يتحصر ولا يتبين في فاطنك كلاما وان الافعال
 التي يوسم صدورها عن العباد في الظاهر في الحقيقة منتهى تعالى موجد على
 الاطلاق لا دخل لشيء سواه في صدور شيء من الموجودات ومحمود بالاحكام
 المحسنة على جميع المحامدين التي يمكن ان يحمدها جميع الاوصاف الجميلة التي
 يمكن ان يوصف بها جميع الحمد راجع اليه تعالى وهو الحمد والمحمود في الوجود
 فقط لا حامدا الا الله ولا محمودا الا هو كما قيل لقد كنت دهر اقبل الشئ
 العظماء افا لك في ذاك لك شاكرا فلما اضار الليل اصبحت شاكرا
 ما لك مذكور وذكر وذاكرا اي حسن تبارك في نامي ويزن توشه بهر دل سجا
 كسيت كسيت بهر منداز تول اندر خور خود كسيت بهر بهر
 وفي هذا الاسلوب افراد بحال الحمد الاجمال احاصل بقوله انما الحمد
 والتفصيل احاصل بقوله والحمد من الامكن على ابلغ وجه والطفه وانه و
 وتوفيقه حتما كما حققه وفيه لطائف اخر على الامتداد اليها بعد احاطة ما

في هذا الحمد هو الحمد على النعم
 والحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

هذا الحمد هو الحمد على النعم
 والحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

والوصف بحمل محض من الحمد الاجمال
 والتفصيل بما حث من حمد
 فيما بعد الشك والتمني

ذكرناه وفسرناه وشكرنا والشكر من نعمك على قولي انما نحمدك اياه
 فيما ذكرناه فحد النفل بالنفل على ما فعل من اثارنا في ارباب
 الخط والسائل فانه انما نوجد من دونه بلاغة فليكن في ذكره عساك تشبه
 به الى استخراج امثاله من لطائف التراكيك السليفة واما عدم الاكتفاء
 باحد مما اعني احمد او الشكر فلان في كل منهما غموتا من وجه كما ينبغي فكل
 توفية حق المقام واداء الحقوق على استقام الواجب الانام من عظيم
 الملك العلام لا يكون الا بهما معا واما تقديم احمد على الشكر فلو جاز لا قول
 ان الله تعالى افصح كتابه بالحمد وان حديث الافتتاح ورد في حقه ايضا
 وهو قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبد ابا الحمد لله فهو ابر فوجب
 الاقدار بحساب الله الكريم واتباع رسوله الذي نزل في حق
 الثاني ان غمونه من جهة المتعلق اذ هو العالم للفضائل والفواصل
 فهو اذ في حق المقام الذي يقتضي عظيم الله تعالى على جميع صفاته الكمال
 بخلاف الشكر فانه لا يقع الا في معاملة النعمة فلا معنى حق المقام وان كان عا
 للموارد الثلاثة الثالث ان مورد اللسان اظهر الموارد واستبقها واما
 حال المورد في المقام والكمال لا يكون به وهو مورد احمد اذ لا يكون الا به
 وتقديم ما يكون باظهار الاستحقاق والى وان الرابع ان الله تعالى قال
 في ذلك ليس الا للصوت اياه الشكر فمقتضى اهل
 على الصعوبة ان فيه نوع ايمان الى اظهار العجز واما اطلاق الحمد
 والشكر وعدم مقيدهما بما يراهما متابلا بهما فلهذا تختص بحمد دون جمل واما

انما الشكر
 على نعمته

مختص

بسم الله الرحمن الرحيم

تخصيص كل من الالاء والشعار بكل من الحمد والشكر في الشرح فلهذا
 عنه القصص قال الشارح النحر عامه الله بلفظه اظهر احمد هو الوصف بالجمل
 على جهة التعظيم والتبجيل اي احمد هو الوصف بشي يقع في العرف جمل لا جمل
 جمل اخر مثله من الانعام وغيره بموافقة القلب اعتقادا ومحبة ورضا خضوعا
 وخشوعا وعدم مخالفة الاركان سوار طابق الاعتقاد والواقع اولا وبلا
 من الاغراض وباعث من البواعث سوار كان عاثة مرتبة عليه او حاطة
 غير جمل الذي وقع احمد لا جمل حتى ان قصد اذ ارجى النعمة وقصد تعظيم الحمد لا يجوز
 ان يكون غرضا من احمد وباعثا عليه وما وقع في شرح خطب البكت احمد الله
 تعالى بحمد اذ ارجى نعمة كذا الفحول على التجوز والمسامحة ليعني حصل الحمد اذ ارجى
 حتى نعمة كذا الا انه حمد بمرتبة عليه لا اذ ارجى لانه لا يكون عوضا لا انشا للحميد
 فالحمد هو الوصف الذي لا منشأ له سوى تصور جمل في المجهود وكون منشأ
 ذلك داخل في منهومه ولذا اذا اخرج عن حصول مفهوم احمد يذكر ذلك المنشأ
 بكونه مدح على كماله تعالى حدث على كذا ودر بما كذبت لغرض من الاغراض الا
 ان اعتبار ذلك لا يجب جوهر لفظ بل بواسطة حرف الجر وموكله على كماله ان
 اعتبار الوصف بالجمل بواسطة السار فقولنا احمد وصف بالجمل على الجمل
 يعرف له باعتبار صلته المتقدمة بهما اليهما لان هذا القيد ان معبر عنه غير
 جوهر لفظ بل اعتبار صلة معه حتى يلزم الاستدراك في قولنا حدث نذا
 بمكارم الاخلاق على احسانه وكتاج الى الدفع باعتبار التجريد في لفظ حدث
 كما في قوله تعالى اذ الليل معبر في جوهر لفظ اسر

فان قصد من جمل على جهة

وتعلق بها باعتبار مدح
 في الله كما هو حال في ان جمل
 المعنى بالاسم وصف بغيره في ان جمل

وبقولنا بعد جميل في العرف خرج وصف الظالم بهيب الاموال على الشروط
 المذكورة لا اعتقاد انه صفة كمال وبقولنا لاجل جميل اخر منه خرج الوصف
 للاجرة وامثاله وبقولنا لا لغرض خرج ما للغرض والباعث مدخل فيه
 كما لو وصف للثوب او جلب النفع او قصد الاداء كقصد ان احسن الى فلانة
 ان اصفه بالجميل عوضا عن احسانه وغير ذلك من الاغراض والبواعث وبقولنا
 بموافقة القلب خرج الاستهزاء والسخرية ونحو ذلك مما عوى عن اعتناء
 القلب وعن محبة ورضاء او عن خضوع وخشوع وبقولنا عدم مخالفة
 الاركان خرج ما خالفه الاركان مخالفة لوجوب الاجلال والتعظيم سواء اركان
 عمدا او سهوا او مستعمدا لاجل غرض ما في المحمود او احكامه او غير ذلك من الاغراض
 والبواعث فالجميع المذكورات المخرجة تلك القيود لا تستبعد هذه اللغة
 وعرفا وانما اعتبرنا بالاركان عدم مخالفتها لا موافقتها لانه يمكن في
 صحة الحمد عدم مخالفتها ولا يلزم موافقتها باتيان عمل مخالفا لها وانما
 قلنا ان الوصف الذي يكون لغرض الاغراض وباعث من البواعث حتى
 قصد التعظيم ليس محمدا لان الحمد انشأ الوصف بالجميل الناشئ من اعتقاد جميل
 في المحمود ان يكون الباعث على هذا الانشاء ووربما يقوى ذلك الباعث
 في ايجاب هذا الانشاء بوصول نعم المحمود الى احكامه فينشئ ايجاب الوصف
 بلا قصد تعويض تلك النعم به فيكون حمدا حتى لو قصد التعويض لم يكن حمدا
 وهذه المذكورات تفصيل ما اعتبر في حقيقة الحمد والعبارة المغنية عن
 التفصيل هو قول الشارح الحمد هو الوصف اه لان قولنا بالجميل تنبأ

هذا هو الوجه
 في قوله لا لغرض
 يخرج ما للغرض

ما بعد جميل في العرف لاني اعتقد الوصف وقوله على جهة التعظيم معناه
 على ما هو جهة فثبتا للتعظيم تحت العرف وهي اجميل المحمود عليه رشدا
 اليه قوله في توثيق الشكر وعلى النعمة خاصة والشريف لما حمل التحية على معنى
 الطريقة اي على طريقة التعظيم ونحوه على وجه الشرح قول صاحب الكافية
 الفاعل ما استند اليه الفعل على جهة قيامه به حكم بعدم اشتمال التعريف
 قيد المحمود عليه ثم ما ذكره الشريف بعد كونه محلا لقيد المحمود عليه لا يبنى
 بالمقصود الذي هو اشتراط التعظيم لا يشك في بل ما حمل ان يوسم
 خلاف المقصود لانه لا يلزم من كون الوصف على طريق التعظيم حصول التعظيم
 في الواقع بل يلزم كونه على طريقة فقط سواء قصد التعظيم في الواقع او لا بل ربما
 يقصد هذا المعنى من مثل هذه العبارة كما في عبارة الكافية المنقولة انما لا
 قد يكون طريقة الهيام في الفاعل ولا قيام في الجملة كما في لم يتم على ما صرح بها
 ثم المتبادر من كلمة على المقعدة مع المبالغة المشعرة لمعنى الباعية هو كون
 مدحها فقط باعيا للوصف لا شئ سواه من الاغراض والبواعث كما لا يخفى
 على الواقف على اسرار العروة واما التعبير عن المحمود عليه بحمة التعظيم و
 فلاشارة اللطيفة الى ان الوصف المذكور انما بعد حمدا اذا كان في مشابهة
 ارجو من ان التعظيم الظاهري والباطني فينهم منه فاما واضحا اشتراط
 التعظيم في الحمد فليكن جميع القيود المعبرة في حقيقة مفهوم الحمد والشرط
 انما رتبة منه فهو ما من عبارة التعريف قال سيد النجار رحمه الله تعالى
 كان اجميل آه اعلم ان الشارح روى الله روجه كتب على شرحه خواشي لطيفة

هذا هو الوجه
 في قوله لا لغرض
 يخرج ما للغرض

هذا هو الوجه
 في قوله لا لغرض
 يخرج ما للغرض

هذا هو الوجه الثاني في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

هذا هو الوجه الثالث في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

هذا هو الوجه الرابع في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

هذا هو الوجه الخامس في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

ليس من ارادة دخل علاقة وجملة طيبة مولانا مبارك شاه ولذا كتب اليه
اليه واخرى الى الشارح واكثر خواشي ما هو ومنها فلا بد ان نشر الى ماخذ
كلامه ليظهر لك ما اضافه اليه وفي الكلام اعني تعليل ما قاله احمد بقوله
لما كان آه مذكور في تلك الحواشي ايضا لكن الشرح اضاف اليه قوله
ولم يعد ايضا لان تمام التعليل لا يتناول الحمل لا يستلزم عموم احمد
اذا قيد الوصف بمقابل النعمة وكذا عدم التقييد لا يستلزم اذا اخض
الحمل بالانعام في مقابلة الصفات الكمالية الغير الانعامية مما لم يرد
السلام والطبع المستقيم كما يحج الوصف بحمل غير الانعام على غير ذلك
بل الوصف بالانعام لا يكون الا في مقابلة الصفات الانعامية وان كان
يمكن ان يوصف بغير الانعام في مقابلة الانعام فظهر ان ما قاله احمد لا يظهر
الا بجموع الامر من فالتصريح بما فيه فلا يمكن التخصيص من كلام
الاخلاق الخلق ما يصدر عنه الافعال البهوتية كسبها كانا وخلقها فيكون
لا اختيارا في غيره والتشليل لا يصح منها وانما الحمل لشقته حتى يذم
الترديد المذكور بعد على انه يمكن ان يكون اكثر ترديد لا يستفاد مما روي
عاجته العظم آه اي على جهة من العظم او على طريقة قصد بها العظم
في الواقع وعلى الاول يمكن قولنا طرزا وباطنا فيك العظم وعلى الثاني
يوزن ان يكون في اللجة وتطيلها ايضا وحاصله كون الوصف متلبسا
بالعظم وليس معناه على طريقة العظم وطرزه اي وجهه من العظم حتى يذم
ان يمكن ان يكون الوصف على طرزا العظم وان لم يكن فيه عظم في الحقيقة

هذا هو الوجه السادس في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

هذا هو الوجه السابع في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

هذا هو الوجه الثامن في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

كما في عبارة الكافية طامرا وباطنا نقل عنه حاشية وهي قوله التجليل
التعظيم وقدم فائدة العطف بين المراد فيس وقد انضم اليها هنا رعاية
السمع المكين على ملل الا ان المعاني لكسب اشارة بها الى توجيه آخر انتهت
قوله وقدم فائدة العطف آه اشار الى ذكر في عطف الافتكاد على التماثل
وقوله ال توجيه آخر اشار به الى حمل التعظيم على التعظيم الطامري وحمل التجليل
على الباطني بقرينة عطف احدهما على الآخر لان العطف يشير الى ما يروى مع ان
الحمل على الافادة اولى من الاعادة وان كان التعظيم الطامري والباطني
يمكن ان يفهم ايضا على تقدير الاعادة لان العظم في اللغة عام لما يجوز ان يصدر
من اللام استغراق الانواع سيما اذا عطف عليه مرادفه او حصل في الكلام
الدال على التاكيد والمبالغة واما عدم تعرض الشرح للتجليل في بيان المعنى
واقصار التقييد بعد طامرا وباطنا على التعظيم فليس لانه رده انما فيه
للتعظيم المذكور في الشرح وعطف التجليل عليه عطف مرادف بل لانه يريد بيان
حاصل المعنى لاجل مد العظم الواقع في التعريف فلا ينافي في الكتاب
لما نقل عنه قوله مطابقة الاعتقاد اي الوصف للسان لا للواقع و
نفع به الاعتقاد العام من الحازم والراجح سواء كان ثابتا او تقليدا مطابقا
للواقع او لا مع مقارنة الحق والرضا المشروط بهما التصديق التاماني ولذا
لم يقبل ايمان بعض الكفرة مع انه كان مصدقا لاثبات المساد من الاعتقاد في
امثال هذه المقامات ما يكون كذلك وايضا المساد من الاعتقاد في الشرح
العام معنى يذم صدق النية وخلص الطوية بل استهزاء ونخرة او

هذا هو الوجه التاسع في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

هذا هو الوجه العاشر في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

هذا هو الوجه الحادي عشر في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

هذا هو الوجه الثاني عشر في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

هذا هو الوجه الثالث عشر في بيان ان
الاعتماد على العظمة لا يخلو عن
الاعتماد على العظمة

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

ما في حكمها وادراج ما في حكم الشيء والافتقار عليه شائع او اراد بالاستعزاء
محاراما عري عن الاعتقاد المذكور مطلقا او بمعنى كلامه على الاغلب فان دفع
الاعتراض بصورة الشك وعدم كونه وصفا لا كراه ووصف للسان
والمجنون والناكث والطامع وغير ذلك مما قصد فيه الاستعزاء مع
انه عري عن مطابقة الاعتقاد المذكور فلم يكن محذورا او محبا ايضا ان يعلم ان المراد
من الاعتقاد اعتقاد سبوت بحيل الموصوف به للمجود لا اعتقاد بمضمون كماله
احده فلا يصير كونه ملكا بجملة انية لا معال آه منشأ السؤال
قوله لانه اذا عري عن مطابقة آه وهو ايضا اى كما اعتبر فعل اللسان
وحاصله انه لا يلزم من عقيدة العظم الظاهر والباطل ان يعتبر في كماله كمالا
والاركان كعمل اللسان فلا يصح قوله وهو باللسان وحده وما يتفرع عليه
وكذا الفرق بينه وبين الشك الاصطلاحي ان المستبين من قوله والاركان
اشتراط فعلها في ايجاد مع انه لم يسمع من امر اللغة قلت اعتبار العمل
اعم من اعتباره من جهة الوجود والعدم وحمل كماله معتبر بحسب وجوده وقيل
الاركان النخاع المبنى عن عدم الاعتقاد او الحمل بالعظيم فقط بحسب عدم
ولكن ان يقول اطلاق الفعل على عدم مخالفة صحيح لغة كما اشرنا اليه
اى قوله وانما اشتراط آه وانما فاك اشرنا مع ان كونها شرطها كونه صراحة
لان الصريح به شرطية العظم الظاهر والباطل وما غير حمل كماله والاركان
بل بما مستلزمان لهما فالنصريح بها اشارة اليهما او معقول المقصود بالافاق
من قوله وانما اشتراط انهما مما يجب احده ولم سئل عرض مناك كونها بطريق

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

بالتعظيم اى العظم الظاهر والباطل

الشرطية

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

الشرطية او اجتزائية وان دل اللفظ عليه بصرحة فكان كونها شرطا في حكم المناد
اليه لانه ليس مقصودا بالافادة والاشارة اليه كثيرا بحسب هذا المعنى على ان
الاشراط ربما يستعمل على وجهين الداخل والخارج فلا يكون لفظ الاشراط
مع صراحة في اشطحة الخارج بل يتبادر منه ذلك فيكون في حكم الاشارة
شرط لكون آه يقع ان كل واحد من التعظيمين شرط في وجود ما صدق عليه
احده لانه لا داخل فيه حتى يلزم كون ما صدق عليه احده عبارة عن الجميع كما في الشكر
وان كانا داخلين في مفهوم احده اللغوي شرطيهما ولذا اعترضا الشارح
في تفسير احده بحسب تيسر الخرج والشرطية بالنسبة الى ذات احده ولا محذور
فيه اذ لا يلزم ان يكون كل واحد في مفهوم الشيء داخل في ذاته اذ ربما يعتبر
شرط وجود الشيء في مفهومه فاعتبر ذلك في السقف فان احده ان خارج
عن ذاته داخل في مفهومه وعلى هذا فليعرض لشي كونها جزء من تحقق انهما
شرط لذات احده وان كانا كواب قد تم عند كوني كونها جزءا استغناء لهما
الوسم وقطعا لادارة الشبهة من كل جانب حتى يسلم قوله وهو باللسان
وحده عن ورود المنع من كل الوجوه ثم اجعل آه ايراد لفظه ثم اشارة
الى ان هذا العموم انما يمكن ان يرد فيه بعد ثبوت العموم الاول على العموم
للاعام وغيره يعنى لما ثبت عموم كمال المذكور في تعريف احده لاعام وغيره
فاما ان يراد من عموم لغير الانعام عموم على وجه يتبادر من جملة الاختصاص
وغيره كما هو المتبادر من اطلاق اللفظ او لا يتبادر من غير الاختيار حتى على ايراد
انها صرحت العام بنوع تكلف كحرف المطلق لا الكمال مراداه والغرض

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

هذا هو الحق لا يشك فيه
والله اعلم بالصواب

من اراد هذا الاحتمال البعيد توسعة مجال الكلام باستيفاء الاقسام والاحتمالات
 كلها بعيدا كان او قريبا وعلى الاول تحت قولهم قولهم حدث اللؤلؤ على
 صفتها دون حمدة واياك ان سوسم ان البعض المثل كاعتبار اعتبار
 كون الصفة محمودة اعليه فانه زلة اقدم المالكين ومضلة انما السالكين
 منشأ مقالاتهم الفاسدة وتوجيهاتهم الكاسدة واسولتهم البارودة وتوهم
 الساردة ولذلك ضلوا فاضلوا بل البعض المثل باعتبار كون الصفة محمودة
 لما نهت عليه ان يحمل الغير الانعام لا يوصف عليه الا في المعارة بين محمودة
 عليه ويرجح لا يكون الا باعتبار برئته اليه اراد السوأل قوله فان قيل
 آية قوله صفات ذاتية دون صفات وقوله ليس اختياريا و
 بالجملة السابق والسابق واللاحق واللاحق على ما قلناه ونشاذ له ما على الصواب
 لمن القى السمع وهو شهيد هذا المثل ليس صحيحا فلا عروا ان يرتاب الصبح
 والموصوف اذا لم يكن محمدا ان يحمل بعد لفظ الحمد تارة على كونه محمودة و
 تارة على كونه محمودة اعليه اي يكون ان يكون صفة الحمد تارة على واخرى الباء ولا
 يجمع انما بين الصلتين للاستغناء باحد سماعي الآخر ولا حذر عن التكرار
 المستبعد اذا المحمودة في شدة المحمود عليه ولا مغايرة بينهما الا بالاعتبار
 جمع بين الصلتين كما ان يحمل الواحد مذكور اخر من وكذا الحال في المدح وفي
 مثالا ذكر ان يحمل على وجه كونه محمودة اعليه لكن البعض باعتبار كونه محمودة
 المدلول عليه بالمذكور بل يتول البعض المثل باعتبار ان يقال حدث دون
 حدث مطلقا من غير ان يلاحظ فيه المحمود عليه اوبه وقوله صفاتها اوروه

فان قيل قد يقال ان هذا المثل لا يمكن ان يكون محمودة اعليه
 لان المحمود عليه لا يكون له صفات ذاتية دون صفات
 وقوله ليس اختياريا وقوله بالجملة السابق والسابق
 واللاحق واللاحق على ما قلناه ونشاذ له ما على الصواب
 لمن القى السمع وهو شهيد هذا المثل ليس صحيحا فلا عروا
 ان يرتاب الصبح والموصوف اذا لم يكن محمدا ان يحمل بعد
 لفظ الحمد تارة على كونه محمودة و تارة على كونه محمودة
 اعليه اي يكون ان يكون صفة الحمد تارة على واخرى الباء ولا
 يجمع انما بين الصلتين للاستغناء باحد سماعي الآخر ولا حذر
 عن التكرار المستبعد اذا المحمودة في شدة المحمود عليه ولا
 مغايرة بينهما الا بالاعتبار جمع بين الصلتين كما ان يحمل
 الواحد مذكور اخر من وكذا الحال في المدح وفي مثالا ذكر ان
 يحمل على وجه كونه محمودة اعليه لكن البعض باعتبار كونه
 محمودة المدلول عليه بالمذكور بل يتول البعض المثل باعتبار ان
 يقال حدث دون حدث مطلقا من غير ان يلاحظ فيه المحمود
 عليه اوبه وقوله صفاتها اوروه

فان قيل قد يقال ان هذا المثل لا يمكن ان يكون محمودة اعليه
 لان المحمود عليه لا يكون له صفات ذاتية دون صفات
 وقوله ليس اختياريا وقوله بالجملة السابق والسابق
 واللاحق واللاحق على ما قلناه ونشاذ له ما على الصواب
 لمن القى السمع وهو شهيد هذا المثل ليس صحيحا فلا عروا
 ان يرتاب الصبح والموصوف اذا لم يكن محمدا ان يحمل بعد
 لفظ الحمد تارة على كونه محمودة و تارة على كونه محمودة
 اعليه اي يكون ان يكون صفة الحمد تارة على واخرى الباء ولا
 يجمع انما بين الصلتين للاستغناء باحد سماعي الآخر ولا حذر
 عن التكرار المستبعد اذا المحمودة في شدة المحمود عليه ولا
 مغايرة بينهما الا بالاعتبار جمع بين الصلتين كما ان يحمل
 الواحد مذكور اخر من وكذا الحال في المدح وفي مثالا ذكر ان
 يحمل على وجه كونه محمودة اعليه لكن البعض باعتبار كونه
 محمودة المدلول عليه بالمذكور بل يتول البعض المثل باعتبار ان
 يقال حدث دون حدث مطلقا من غير ان يلاحظ فيه المحمود
 عليه اوبه وقوله صفاتها اوروه

لكنه

لكونه جزا من المثل ولا يعلق الغرض بخصوصه ونور ان الحمد لما كان وصف
 باجمل واجمل عاتما لا اختياري وغيره فلم لم يقل حدث اللؤلؤ مع انه
 تعالى مدحها اذ يمكن توصيفها باجمل على تقدير العموم اذ لها صفات حميدة
 صفا كان او غيره فكان الواجب ان يقال حدثنا على ذلك التقدير مع انه
 لا يقال قطعا اي لا يصح ان يقال لغة وحاصل جواب الرد يدق ان يقال
 سلمنا تناول اجمل المذكور في التعريف لكنه لا يلزم منه ان يقال حدث اللؤلؤ
 لانه اعترفي الحمد فداخرون المدح وموان يكون ذلك الوصف باجمل
 العام في معاملة امر اختياري هو المحمود عليه من غير ان يحمل المذكور
 في التعريف محمودة فلا يلزم من عموم المحمود عليه قدر عموم وان اشترط
 في عموم المحمود عليه للصفة وغيره لعمومه لما كانت عليه سابقا وفي قوله
 هنا اثر الى ان التعريف نوع قصور لعمده دلالة على هذا القيد
 المعبر في مفهوم الحمد بهذا النوع ان يحسن هذا المقام كان الحمد مرادفا
 له لانه معرف في المشهور بانعرف الحمد به ولا نزاع في عموم الجمل في تعريفه
 فاذا كان يحمل في تعريف الحمد ايضا كذلك لزم زادهما واحتمال ان يكون
 هذا المفهوم نفس لما به لاحد مما ولا زالا اخر مما لا يلفظ اليه في المثال
 هذه المقامات اعني بيان الاوضاع والمفاهيم اللغوية وحاصله
 يلزم من المدح والحمد مرادفة عند عموم اجمل بحسب طائفة التعريف الذي
 عرف بكل منهما وبهذا القدر كاف في ورود السؤال ولا ينافي في ذلك
 في ثبوت الفارق بينهما بوجه آخر غير طائفة التعريف كما ذكر في جواب وانما

فان قيل قد يقال ان هذا المثل لا يمكن ان يكون محمودة اعليه
 لان المحمود عليه لا يكون له صفات ذاتية دون صفات
 وقوله ليس اختياريا وقوله بالجملة السابق والسابق
 واللاحق واللاحق على ما قلناه ونشاذ له ما على الصواب
 لمن القى السمع وهو شهيد هذا المثل ليس صحيحا فلا عروا
 ان يرتاب الصبح والموصوف اذا لم يكن محمدا ان يحمل بعد
 لفظ الحمد تارة على كونه محمودة و تارة على كونه محمودة
 اعليه اي يكون ان يكون صفة الحمد تارة على واخرى الباء ولا
 يجمع انما بين الصلتين للاستغناء باحد سماعي الآخر ولا حذر
 عن التكرار المستبعد اذا المحمودة في شدة المحمود عليه ولا
 مغايرة بينهما الا بالاعتبار جمع بين الصلتين كما ان يحمل
 الواحد مذكور اخر من وكذا الحال في المدح وفي مثالا ذكر ان
 يحمل على وجه كونه محمودة اعليه لكن البعض باعتبار كونه
 محمودة المدلول عليه بالمذكور بل يتول البعض المثل باعتبار ان
 يقال حدث دون حدث مطلقا من غير ان يلاحظ فيه المحمود
 عليه اوبه وقوله صفاتها اوروه

فان قيل قد يقال ان هذا المثل لا يمكن ان يكون محمودة اعليه
 لان المحمود عليه لا يكون له صفات ذاتية دون صفات
 وقوله ليس اختياريا وقوله بالجملة السابق والسابق
 واللاحق واللاحق على ما قلناه ونشاذ له ما على الصواب
 لمن القى السمع وهو شهيد هذا المثل ليس صحيحا فلا عروا
 ان يرتاب الصبح والموصوف اذا لم يكن محمدا ان يحمل بعد
 لفظ الحمد تارة على كونه محمودة و تارة على كونه محمودة
 اعليه اي يكون ان يكون صفة الحمد تارة على واخرى الباء ولا
 يجمع انما بين الصلتين للاستغناء باحد سماعي الآخر ولا حذر
 عن التكرار المستبعد اذا المحمودة في شدة المحمود عليه ولا
 مغايرة بينهما الا بالاعتبار جمع بين الصلتين كما ان يحمل
 الواحد مذكور اخر من وكذا الحال في المدح وفي مثالا ذكر ان
 يحمل على وجه كونه محمودة اعليه لكن البعض باعتبار كونه
 محمودة المدلول عليه بالمذكور بل يتول البعض المثل باعتبار ان
 يقال حدث دون حدث مطلقا من غير ان يلاحظ فيه المحمود
 عليه اوبه وقوله صفاتها اوروه

فان قيل قد يقال ان هذا المثل لا يمكن ان يكون محمودة اعليه
 لان المحمود عليه لا يكون له صفات ذاتية دون صفات
 وقوله ليس اختياريا وقوله بالجملة السابق والسابق
 واللاحق واللاحق على ما قلناه ونشاذ له ما على الصواب
 لمن القى السمع وهو شهيد هذا المثل ليس صحيحا فلا عروا
 ان يرتاب الصبح والموصوف اذا لم يكن محمدا ان يحمل بعد
 لفظ الحمد تارة على كونه محمودة و تارة على كونه محمودة
 اعليه اي يكون ان يكون صفة الحمد تارة على واخرى الباء ولا
 يجمع انما بين الصلتين للاستغناء باحد سماعي الآخر ولا حذر
 عن التكرار المستبعد اذا المحمودة في شدة المحمود عليه ولا
 مغايرة بينهما الا بالاعتبار جمع بين الصلتين كما ان يحمل
 الواحد مذكور اخر من وكذا الحال في المدح وفي مثالا ذكر ان
 يحمل على وجه كونه محمودة اعليه لكن البعض باعتبار كونه
 محمودة المدلول عليه بالمذكور بل يتول البعض المثل باعتبار ان
 يقال حدث دون حدث مطلقا من غير ان يلاحظ فيه المحمود
 عليه اوبه وقوله صفاتها اوروه

وانما يعرض المراد في السؤال استعمال المدح في صورة النفس مع انه كان
 يمكن في صورة النفس ان يقال ان الجليل عا لم يغير اختياره بل لم يزل
 حده للواو مع انه لا يصح لغة ان لا مانع ان مع صورة النفس ان يقول
 لعل في قيو التعريف فاعلم هذا اوله لوصف الغير المختار بالجميل مطلقا لا
 يقع في العرف والعادة فلما عرض المراد في استعمال المدح في صورة النفس
 فكانه قال لا مانع في قيو التعريف وينبغي في الفرق التوضيح بالجميل الغير المختار
 لان المدح مع كونه مرفعا بهذا التعريف الذي اراد به عموم تحصل في العرف
 والعادة على غير المختار لزم ان لا يكون وصفه تعالى آه اذ لا اختيار له
 بالتسليم اليها سواء جعلت عن لذات كما هو مذموب الحكم والمعتزلة او لا
 كما هو مذموب الاشاعرة على ما حق في موضعه اذ يجوز ان يكون آه
 فيه انه لا يلزم من جوار كون المدح عليه غير اختياري ان يكون المدح عا للنا
 المختار اذ العا على المختار هو الذي يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون
 صفاته اختيارية فالتخصيص لا اختياري وان كان يستلزم اختصاص الحمد بالجميل
 المختار لكن تعميمه لا يستلزم تعميم المدح للنا على المختار وغيره اذ الصفات الجميلة
 الغير الاختيارية يوجد في النا على المختار ايضا فالتعليل نوع قصور ويمكن
 ان سال مراده من قوله ما ليس اختياري ما هو غير الاختار مطلقا اي سواء كانا
 في النا على المختار او غيره كما هو المتبادر من الاطلاق او يقال المراد من قوله
 فخصص الحمد بالنا على المختار اي في الحمد عليه لا في كل فعل لان المتفرد على قوله بالنا
 امر اختياري هو الاول لا الثاني فيكون المراد من قوله دون المدح متيسرا على

والنا على المختار هو الذي يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون صفاته اختيارية فالتخصيص لا اختياري وان كان يستلزم اختصاص الحمد بالجميل المختار لكن تعميمه لا يستلزم تعميم المدح للنا على المختار وغيره اذ الصفات الجميلة الغير الاختيارية يوجد في النا على المختار ايضا فالتعليل نوع قصور ويمكن ان سال مراده من قوله ما ليس اختياري ما هو غير الاختار مطلقا اي سواء كانا في النا على المختار او غيره كما هو المتبادر من الاطلاق او يقال المراد من قوله فخصص الحمد بالنا على المختار اي في الحمد عليه لا في كل فعل لان المتفرد على قوله بالنا امر اختياري هو الاول لا الثاني فيكون المراد من قوله دون المدح متيسرا على

والنا على المختار هو الذي يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون صفاته اختيارية فالتخصيص لا اختياري وان كان يستلزم اختصاص الحمد بالجميل المختار لكن تعميمه لا يستلزم تعميم المدح للنا على المختار وغيره اذ الصفات الجميلة الغير الاختيارية يوجد في النا على المختار ايضا فالتعليل نوع قصور ويمكن ان سال مراده من قوله ما ليس اختياري ما هو غير الاختار مطلقا اي سواء كانا في النا على المختار او غيره كما هو المتبادر من الاطلاق او يقال المراد من قوله فخصص الحمد بالنا على المختار اي في الحمد عليه لا في كل فعل لان المتفرد على قوله بالنا امر اختياري هو الاول لا الثاني فيكون المراد من قوله دون المدح متيسرا على

والنا على المختار هو الذي يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون صفاته اختيارية فالتخصيص لا اختياري وان كان يستلزم اختصاص الحمد بالجميل المختار لكن تعميمه لا يستلزم تعميم المدح للنا على المختار وغيره اذ الصفات الجميلة الغير الاختيارية يوجد في النا على المختار ايضا فالتعليل نوع قصور ويمكن ان سال مراده من قوله ما ليس اختياري ما هو غير الاختار مطلقا اي سواء كانا في النا على المختار او غيره كما هو المتبادر من الاطلاق او يقال المراد من قوله فخصص الحمد بالنا على المختار اي في الحمد عليه لا في كل فعل لان المتفرد على قوله بالنا امر اختياري هو الاول لا الثاني فيكون المراد من قوله دون المدح متيسرا على

انه محذور ان يكون المدح للنا على الغير المختار في المدح عليه وهذه القدر هو
 من كون الباعث اختياريا في الحمد دون المدح وانما ان المدح هل يستعمل في غير
 مختار على الاطلاق وان الحمد يستعمل في كل فاعل مختار عاقل وغيره فلم يصح
 الشريف اذ سوق كلاه يمتضي الفرق بينهما من جهة الموصوف عليه لانه شرع
 في الكلام بيان عموم ما يقع الحمد في متا بلنه فالحكماء الى كينونة ذلك وبيان
 وجوب اعتباره في تعريف الحمد ولزم منه بيان الفرق بين الحمد والمدح
 بهذا الامر الواجب اعتباره في الحمد على وجه التبعية لانه قصد هنا قصد
 اصليا الى كينونة النافذ بينهما حتى يستوفى الحكم فيه فلا علينا ان نحقق الفرق
 بينهما ونقصه بعض التفصيل اعلم ان المدح هو وصف الشيء اى شئ كان
 بالجميل على الجليل اى جليل كان بخلاف الحمد فانه وصف العاقل المختار بالجميل
 الذي يحمد عليه باى جليل كان فلا يقال حدث الفرس على سرعة عبده وسنة
 خطوه كما قال يحدث عليهما الاعلى بجميل المجاز على القول الاصح وفيه قول
 آخر سيندر الشريف بقوله ومنهم آه ثم الظاهر ان كون الموصوف عليه
 احصا راي في الحمد ليس بشرط لكنه محض له بذو العقول وهو مختار الشارح
 ايضا كما صرح في حاشية الكشاف وانما قوله على جهة التعظيم والتجليل
 لا يخرج عن نوع الاشارة بذلك لان التعظيم في غير ذوى العقول غير مسئول حقيقته
 وان وقع في الظاهر من النا وبل تعظيم من الله وتعظيم المزايا والكرامات
 واما قول الشارح الصريح الحمد للمواطن الا عليك فانه مذموم واشبه
 فمحمول على الاستناد المجازي وغير ذلك من المحامل والنا ويلات كما لا يخفى

والنا على المختار هو الذي يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون صفاته اختيارية فالتخصيص لا اختياري وان كان يستلزم اختصاص الحمد بالجميل المختار لكن تعميمه لا يستلزم تعميم المدح للنا على المختار وغيره اذ الصفات الجميلة الغير الاختيارية يوجد في النا على المختار ايضا فالتعليل نوع قصور ويمكن ان سال مراده من قوله ما ليس اختياري ما هو غير الاختار مطلقا اي سواء كانا في النا على المختار او غيره كما هو المتبادر من الاطلاق او يقال المراد من قوله فخصص الحمد بالنا على المختار اي في الحمد عليه لا في كل فعل لان المتفرد على قوله بالنا امر اختياري هو الاول لا الثاني فيكون المراد من قوله دون المدح متيسرا على

والنا على المختار هو الذي يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون صفاته اختيارية فالتخصيص لا اختياري وان كان يستلزم اختصاص الحمد بالجميل المختار لكن تعميمه لا يستلزم تعميم المدح للنا على المختار وغيره اذ الصفات الجميلة الغير الاختيارية يوجد في النا على المختار ايضا فالتعليل نوع قصور ويمكن ان سال مراده من قوله ما ليس اختياري ما هو غير الاختار مطلقا اي سواء كانا في النا على المختار او غيره كما هو المتبادر من الاطلاق او يقال المراد من قوله فخصص الحمد بالنا على المختار اي في الحمد عليه لا في كل فعل لان المتفرد على قوله بالنا امر اختياري هو الاول لا الثاني فيكون المراد من قوله دون المدح متيسرا على

الغالب شعر عن غيره في واخلق محمود فلم يجعله مصنفات المدح لذاته
 ولكن لانه على غيره ثم قال ان من محبة السادة من منع صفة ذلك خطأ
 المادح وجعل الوصف بالجمال ونحوه مما ليس للانسان به عمل غلطاً
 ومخالفاً للمعتدل هذا فقد تبين لك ان من منع صفة المدح بما ليس اختيارياً
 انما يريد منع صفة الوصف على طرعه اظهار الكمال مطلقاً سواء سمى مدحاً
 او حمداً وادراكه لفظ المدح مجرد التعبير عنه لا تخصيص المنع بخصوص صفة
 الوصف الذي سمي مدحاً كما يشترط العبارة لظاهراً برشدك الى ما
 قلنا قول الرب واما الوصفاء ونهم من هذا منع صفة الوصف على
 اجمل العرا لا اختياراً بل لطلبه لا لطلبه انما يكون قوله ونهم آه جواباً
 على الترويد باختيار الشق الثاني والتزام الترويد في وصفه تعالى ايضا
 الذاتية تحملها بمنزلة الاختيارية لكونه مستقلاً وكافياً فيها وكذا
 احوال اذا وصف عليها اذ الشرفي عدم جواز كون حمل العرا الاختيارية
 محموداً عليه عدم كونه كالاصاحبه اذ لا خل له فيه تعالى المخلوق فاذا
 كان صاحبه مستقلاً في حيث لا دخل فيه للغير بل هو كاف فيه فلا فرق في
 بين الاختيارية وغيره في كونها معاً صفة كمال صاحبه وصفات اسد تع
 كذلك يصح حمدها وليس مرادهم من اشتراطهم الاختيارية في المدح عليه
 الا كونه صفة كمال للمحمود الا انهم غير واعين في المنع بكونه اختيارياً
 لكونه كذلك الاكثر وايضا يجوز ان يراد من الاختيارية ما ليس الغير
 على وجه الاضطرار فالظاهر ان هذا ان يكون منع الوصف ليس اختيارياً

انما هو
 في المدح

انما هو
 في المدح

بالنبة الى المخلوق واما بالنبة الى الخالق اذ صفاته تعالى لا دخل فيها للغير
 سواء كان صدوره على وجه الاختيار او الايجاب هذا غاية ما يمكن
 ان يقال في ان يحمل قوله ونهم آه جواباً آخر عن السؤال المذكور
 ولا يخفى عن نوع تكلف فالظاهر ان ان يقال ان قوله ونهم آه من تمة
 الفرق السابق بين الحمد والمدح لا جواب آخر راسه عن الترويد المذكور
 فانه لما اقتضى جواب المذكور الفرق بين الحمد والمدح بما ذكره وكان
 الفرق غير مرضي عندهم لانه منع المدح بما ليس اختيارياً فيلزم منع
 المدح على التساوي اختيارياً اي انما كانت عليه فلا يراد ان يقال ان الكتاب
 هذا التوجيه ان يقال منهم من منع المدح على ما ليس اختيارياً فانه لو قلنا
 لربما او سم انه يمنع كون الموصوف عليه غير اختيارياً لا الموصوف به
 كالقول السابق في الحمد وذلك خلاف ما صرح به في كلام المانع فالصواب
 ان يقال بما ليس آه فان لم يحقق مدح المانع مع انه يتم المقصود ايضاً
 وهو عدم جواز كون المدح عليه غير اختيارياً كما لا يجوز في المدح وبطل الفرق
 المذكور بينهما على مدح المانع اذ وكلام المتألف اعطاء الحق المقام و
 بسطاً وتخصيلاً للكلام بما راد الجواب على وجه يعلم منه ماله وعليه فكانه
 اشار به الى ان الجواب غير مرضي عنده البعض فضعف كما يشعرون ايضاً
 قوله وقد يجاب مع ان فيه آه ايضاً الى الجواب باختيار الشق الثاني
 واشار الى وقع ما يلزم من النقض الصفات الذاتية بقوله فيسئل سؤال
 فانه فتح باب الترويد فلك ان يؤيد الصفات بما يناسبها فانهم وعلم

في المدح
 انما هو

انما هو
 في المدح

انما هو
 في المدح

بسم الله الرحمن الرحيم

السيد من لا عرض في هذا الكلام كالمراودة على المحمد والمحمد نعتا
واشتاتا اذا انفارقا لا خوضهما غير الفرق الذي منه المانع محتمل عنده
وجودا وعدما لكن المناسبات من قول المدح والمجدا خوال والمحمدية
الذم موالمراودة ثم اعلم ان لنا زعمنا ههنا سائحين الاول ان يطلق
التوصيف مطلقا باكمل الغير الاختيارى الذي يقصد به التعظيم اي سواء
وصح لفظ الحمد والمدح او لم يوقع شيئا منها له وسواء وقع الجميل
موصوفا عليه وبه هل يصح بحسب العقل في نفس الامر او لا فمنه صاحب
الكشاف مطلقا واما جواز بحسب العقل في نفس الامر مطلقا فان العقل
لا يبين عن الوصف على قصد التعظيم بالمرأى والوصف عليها مطلقا هو
كانت اختيارا او غيرا اذا كان الوصف متصفا بها ولم يكن مجزا او
مكررا فيها لدلائلها على نوع تعظيم واما الفرق بين الموصوف به وعلية تعظيم
في احدهما للاختيارية وغيره وتكميصة بالاختيارية في الاخر بحسب العقل
فما ياباه سلامة الفطره هذا الثاني اعسا عموم الجميل او خصوصه من عموم
الحمد والمدح بحسب الوضع وفيه ختمه قول الاول انهم مطلقا ذهبت
صاحب الكشاف وبعض من تقدمه من محقق العربية كما قلنا من الكشاف
والثاني القول بعموم في المدح من الجنتين وخصوصه في الحمد منها واليه ذهب
السبغ من العلماء والثالث القول بالعموم في المدح ايضا وخصوصه في الحمد
من جهة كونه محمودا عليه لا ذهب اليه الامام الرازي وكثير من العلماء
والمنسرين ايضا وبما يشتر كلام بعضهم باحصاء من الحمد ايضا بذوي العقول

الحمد في المدح

الحمد في المدح

الحمد في المدح

الحمد في المدح

وقد صرح بعضهم بذلك وارتفع الشارح في حواشيه لكشاف الرب القول بعموم
في المدح والحمد من الجنتين لكن يخص الحمد بذي العقول وهذا ما عليه الجمهور والعموم
من موارد الاستعمال الخامس القول بعموم الحمد من جهة جهة ايضا فيكون الحمد والمدح
متراوفا في وجه وهذا هو المفهوم من عبارة الشارح حيث قال الذم ضد المدح و
المهنة ضد المحمدة بعد ما قال الحمد ضد الذم ولم يذكر له من الكفا بتفسيره
ضد مدح المدح بالثبوت الحسن لكن انحصار الحمد بذي العقول وعموم المدح
لها في الاستعمال مما سبيل الى التمايز ولعل من يقول تراودة فيما تقول انه ناش
من الاستعمال كانت كثره استعمال الحمد في الخلق وكثرة استعمال المدح في
المخلوق مع ان نسبة كل منهما الى الخلق والخلق بحسب الوضع على السؤال باننا
الكل هذا هو جملته الا قول في منوى الحمد والمدح بحسب اللغة والاصح عندى القول
الرابع وهذا ما ذهب عليه من الابحار وما على الرسول الا البلاغ صبيحكم للاختار
ثم الاختيار ما قول لدلائله على وجه الدلالة ان صباحة الحمد يدل على تقدير
المدح واعتدال المدح يدل على الافعال الجميلة التي وما توتة هذا المدح قوله
عليه السلام اطلبوا حواجكم من حسن الوجود تصحح بما فهم الى اخذ بحسب
في الشكر لكن مودة بتم اللسان وقول ضيفا اي لزونا او لا صراحة ولا قصد
من اللفظ وليس المراد انه يدل على تضيي للفظ الوصف وكقول لسان متبادرا
منه لا سئل من انتقام من اللسان على الدخول في منوى بل يدل على الدلالة ان
على كونه خارجا من المفهوم مضافا اليه ذلك الفعل المخصوص فالأضافة الى اللسان
واحدة في مفهوم الوصف على التبادر والمضاف اليه خارجا من مفهوم العلم بالنسبة الى المفهوم

الحمد في المدح

الحمد في المدح

الحمد في المدح

ولما كان المقام مظنة ان يقال ان الوصف يعبر باللسان والجنان في دليل صحة قوله وصفت في
 نفس كذا كيف يدل على ان باللسان دفعه بانه اذا اطلق الوصف لم يبقا ومنه ان
 الا ما هو باللسان والفاظ المحذو وكل على ما ساد ومنه فان قلت اذا كان معنى اللفظ
 عاما والعام لا دلالة له على انما هو كذا وكيف يبا في اللفظ فقلت انما دلالة ذلك
 ومنه الوجود فانه اذا اطلق بناء منه الى انما رجع مع صحة تسمية اللفظ في التسمية والسر في
 اما ظهور ذلك انما هو بحسب الماهية والاساس او بكثرة في نفسه او كثرة استعمال اللفظ
 في القدر المشترك في معنى ذلك انما هو بقصر كانه حصة معناه وكذا ان يكون اللفظ حقيقيا
 ذلك انما هو مجازا في خاص اخر غير ذلك انما هو التسمية بمعنى ما ليس لها بطريق
 عموم المجاز واعلم ان القول المخصوص به لم يرد به مجرد ان له دلالة على التعظيم
 في مفهوم المحذو لان لفظ التعريف اوضح دليل على مجرد اعتبار الدلالة فلا حاجة
 الى ذكره فضلا عن تأييده ولم يرد ايضا ان حقيقة المحذو الوصف بالمعنى المصدر
 والاطلاق على القول بمعنى القول كونه دليلا عليه ومظهر له لان هذا المعنى ايضا مما
 لا يتوهم خفاؤه على ان اللفظ لا ياب عنه والسوق لا يوافقه ولا ان احتصاص
 المحذو بالقول وان شاع في لسان اهل اللغة ليس كذا من القول بل حقيقة شئ يظهر حقيقة
 الكمال او من انما ركنه خص بالقول لانه التعاريف المشهورة في الاظهار والتعريف
 المذكور للمحذو يكون في حقيقة ترمنا لنوع منه اولا خاف في فساد لانه لا شبهة في
 اختصاص المحذو بالقول الملتصق بالمسموع بالحس الظاهر لا طابق جهود اهل اللغة عليه
 ودعوى الوضع على خلاف ما عليه الجمهور من غير سند يعتمد عليه من النقل من لغة او
 شواذ الاستعمال غير مسموعة وكلام بعض الصوفية مع ان له محلا صحيحا لا يصلح معارة

هذا القول هو الذي
 في بعض النسخ
 من بعض النسخ

لا جمع اهل اللغة بل الحق ان هذا الكلام تمهيد لبيان كون الحق حادثة النفس فانه
 لما ذكر ان المحذو لا يكون الا باللسان وكان هذا مظنة الاشكال ما ورد في الآيات
 والا خاديت من ان الله تعالى يحذو ذرية مع ان نزله على اللسان وقد التزم علماء
 الظاهر بما يؤيده من قول الله تعالى على الله تعالى تعليمكم كيف يحذو ذرية تعالى كما قالوا
 في التسمية اراد ان يذكر كحسب ما يندفع به هذا الاشكال بلا تكلف فذكر ذلك لتحقيق
 وعلم منه ان المحذو يطلق على الفعل ايضا وان كان بحسب المجاز فقال ومن هذا السبيل
 حمدا لله اى من قبل المحذو الفعل فاندفع الاشكال بلا حاجة الى التكلف وحاصله
 ان القول المخصوص بمعنى الوصف بايجيل آه ليس وضع له المحذو واللفظ عليه كونه قولاً
 محضاً مخصوصاً بل لانه اذا كان حصة الكمال ومظهر لها معنى ان المخطوط الاصل والعمدة
 المعطية وضع لفظ المحذو لهذا القول المخصوص بهذا المعنى لا خصوصية القول بل لفظ
 التكم والفرجاء فان وضعهما لما اطلقا عليه ليس لانه قطعة من القصب او المحذو يقطع
 بل لانه يكت به صور الحروف او رسم خطوط المحذو اول وهما العمدة في وضعهما
 خصوصية القضية في منوبهما وقعت على سبيل الاتفاق ليس من الاسباب التي
 عوضت عن الوضع وقس عليها لفظ المحذو فاذا كان العمدة في منوبه هذا المعنى
 كان ذلك روحانية المحذو وثبته فلذلك ادعى بعض الصوفية ومشيخ الشيخ جند
 البعد ادى ما ادعى ان شأنهم النظر الى روحانية الاشياء والتبعية على الباب
 والمخلة معروضاً عن التشرع ان الامام الغزالي صح في بعض رسائله ان لفظ
 التكم موضوع لما يظهر به الصور روحانية كانت او حسية فيصح ان يطلق على التكم
 الاعلى الاتى وهذا ايضا بناء منه على ما ذكر واذا كان حال هذا المعنى كذلك

هذا القول هو الذي
 في بعض النسخ
 من بعض النسخ

فكان حقه الحمد لغوي حاصلة عند حصوله سواء حصل هذا المعنى من القول او غيره فاذا
استعمل الحمد فيه فصار مستعمل في معناه اللغوي والمقصود من هذا البيان ان استعمال
الحمد في حق الله تعالى وان كان على سبيل المجاز لكنه اذا نظر بعين التحقيق فكان
مستعمل على حقيقة فظهر ان العلاقة المجازية قوية جداً وان هذا المجاز في غاية
الحسن واللطافة وله اقال فيما سئل عنه هذا هو التحقيق وانما يقال من ان يستعمل
حمد ذاته على السنة عبادة فكيف تستغنى عنه انتهى وما يقال ان ما ذكره الشريفة
رحمة لا تخلف ايضا لان الكلام النسبي ثابت على اصل الاشاعة فيصح حمد الله تعالى
لذاته في محب الله بما حكف ففاسد لان المعبر في مفهوم الحمد لغة هو القول
اللفظي المسمى بحسن الظاهر لا بما يتم القول اللفظي والنسب فالعقود لا يكون بحسب
المجاز مع ان التوجيه يحق في المذهب الاشاعة بخلاف ما ذكره الشريفة على الكلام
النسبي امر دون اثباته فخط القاد خصوصاً بالنسبة الى عادة اهل اللغة فانهم
لا يدركونه اصلاً لانه مدقبي اسد فيه لا شعري و مراد الشريفة توجيه ما وقع في
القرآن والاحاديث من حمد الله تعالى ذاته ولا شك انها واردة ان على لسان
عادة اهل اللغة والعرف العام فوجب توجيه الكلام على وجه يصح في مشرب العرف
العام وكل فهم اياه ثم ما وقع من كلام الصوفية في الحمد وسبهم الى الالف
يسمى على المعنى المجازي ذكره الشريفة ومرادهم من الحمد القول هو ما يكون بالكلام
النسبي لا بالقول المعبر في مفهوم الحمد لانه فلا يكون الحمد القول فيما ذكره و واردة
على اللغة ولا هو مجاز يصح اعتباره عند العرف العام و اهل اللسان مطلقاً كما
عرفت فلا يكون قولهم حمد على الشريفة اذ مرادهم تصحيح اللغة بحكمها على اقرب المجازات

هذا هو الحق لا يخفى على من نظر في حقيقة الحمد لغة لا على ما ذهب اليه من المجازات

هذا هو الحق لا يخفى على من نظر في حقيقة الحمد لغة لا على ما ذهب اليه من المجازات

عند اهل اللسان و ايراد كلام البعض الصوفية نوع ما يسهل هذا المجاز لا يصح حمد
تعالى ذاته على اصطلاحهم وانما توصيف ذلك البعض للتحقيق فاشارة الى ان
هذا الاعتبار في الحمد ما من عن نظر التحسين الناظر الى بواطن المعاني لا الى قلوب
الانسان كما هو شأن ارباب الظواهر وهذا القوي في النسبة الى عدم
تخلف المدلول من الدال وان كان ضعف من القول بالنسبة الى بادرته فهم
المدلول منه وانضباطه لما قيل من اللفظ اول من العقل فانه يوضح عن كل
خفي وكل كل مشتبه لانه بتعيينه بآراء المعنى كان علماً له كلما سمع يتبادر
الى تخلف العقل فانه وان كان العلاقة في عقلية بها يستلزم الدال المدلول
ولذلك لم تخلف المدلول عنه لكن يحتاج فيه الى تصرف العقل اكثر مما في القول
كما لا يخفى فذلك لم يتبادر منه مدلوله بادره من القول ان قلت دلالة
الافعال ايضا قد تخلف كدلالة الاعطاء لغرض على السجاء اذ لم يعلم الغرض
قلت ليس فيه دلالة عقلية بل ذهنية فان غير الدال توهم والا لان الدال العقل
في الواقع هو العطاء لا لغرض فلا دال منها ولا علم له بل توهم غير الدال
فلا تخلف بين الدال والمدلول بحسب الواقع ولو سلم فاما ادان الدال العقلية
فدكون قطعية لا يتصور تخلفها كخلاف الدلالة الوضعية من حيث هي دلالة و
وهذا التدر كافي فيما نحن فيه انت كما اثبت على نفسك هذه الجملة
استينافيه ولا يخفى في صحتها من تشابه الاجال الى ان الكمال وجعل الصنيع
تاكيد للبحر وان كان فيه زيادة ملائمة لترتيب الحديث على ما قبله كما
حكف مستغنى عنه قد ظهر ما ذكره في ترتيب الحمد آه من عموم انجيل

هذا هو الحق لا يخفى على من نظر في حقيقة الحمد لغة لا على ما ذهب اليه من المجازات

هذا هو الحق لا يخفى على من نظر في حقيقة الحمد لغة لا على ما ذهب اليه من المجازات

هذا هو الحق لا يخفى على من نظر في حقيقة الحمد لغة لا على ما ذهب اليه من المجازات

هذا هو الحق لا يخفى على من نظر في حقيقة الحمد لغة لا على ما ذهب اليه من المجازات

عدم نسبة الوصف لعموم المتعلق ومن لفظ الوصف ضمناً ومن قوله باللسان تصريحاً
 بغير خصوص المتعلق ولما صرح ايضاً بما كسح حال هذه الامرين في الشكر لظهور كل من
 الحمد والشكر عموم وخصوص من وجه بالنسبة الى الآخر كما لا يخفى وهذا من قوله
 ولما كان هناك المورد من آية اذ متعلق النعمة الواصلة الى آخره صرح بهذا
 القيد الامام الرازي كما نقل عن الشريف راجحاً واخيراً ان هذا القيد معبر عنه
 منهوم الشكر لانه بدلالة انهم جعلوا نقيض الكفران ولا نزاع انه عبارة عن
 جود نعمة وصلت الى المحامد وانما لم يصرحوا به في تعريفه لتبادر الى التعميم
 من مقابلته النعمة وقرأوا الشريف من اراد هذا القيد محضاً باعتبار منهوم
 لغة ولم يرد ان هذا القيد مراد في عبارة الشارح البتة يرشدك اليه انه لم يرد
 هذا القيد في قوله فكانه فصل الشكر آية فانه لما لم ينهم من عبارة الشارح لم يعتبر
 في حاصل ما ذكره ومورد ذلك الثلثة من انهم انما يناسب عموم مورد
 الشكر امره بالعلم مثل اعلا آله وادود شكره وخصوص مورد الحمد اقراء
 بالتول مثل وفاء الحمد الذي انتقم ثم اعلم ان عموم مورد الشكر المذكور
 في الكتاب لكن المنهوم من اكثر كتب اللغة كالصالح وغيره اختصاص
 باللسان اي فانهم فسروه بالشأن على المحسن بما اولاه من المعروف ولا
 شبهة ان الشأن لغة محسن للسان لانهم فسروه بالذكر اخبره وفسر بعضهم بكلام
 اجمل وايضاً ذكر ان الحمد اعم من الشكر من غير تعرض لعموم الشكر بل صرح ان
 الاصل ان المحسن الشكر فكل شكر حمد وليس كل حمد شكر وايضاً اطلقوا
 على ان الشكر الكفران الذي فسروه بخود النعمة المنقصة مما بينهم بالانكار مع العلم

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولاه
 سبحان الله العظيم

ط
 فانهم ما فهموا ان اعتبار هذا القيد غيرنا
 الشارح النعمة والفضل وعدم تعرضه الى بيان
 الحمد والفضل وعدم تعرضه في بيان عموم الحمد
 بالانحصار في المورد الاصل والاصل انما لا يحد
 فاما اعتبار هذا القيد في تعريف الحمد في اللفظ
 عاين من انما اصله وعرضه وان
 كان على محض من غير ان يكون
 العرفي وهو ما في الشارح
 انما كان كقوله
 في قوله تعالى
 الحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولاه
 سبحان الله العظيم

هو منه الا قرار فكون الشكر في اللغة الاقرار بانعام المنعم والثبات عليه بذكر
 معروفه واخصه من الحمد بخصوص متعلقه بالنعمة وكون العظم فيه بوصف الام
 فقط بخلاف الحمد كما حكته والامام الرازي خص الحمد بالشكر بالنعمة فقيداً
 في الشكر بالوصول الى الشكر فوجه اختيار الحمد في الاول الكتب على الشكر لانه
 غير النعمة الواصلة وايضاً ينهم من ظاهر كلامه ان الشكر مختص بمورد اللسان
 كما حكاه في قال ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسان الحمد والشكر
 بل مع علم كون المنعم موصوفاً بصفات الكمال وذكر الامام الغزالي ان الحمد
 من مثل التسبيح والتهليل يكون باللسان قطعاً والشكر من مثل الصبر والتفويض
 فكون بجاناً لله وايضاً الشكر متبادل للكفران الذي هو محالة فبنيته واحمد هو
 متبادل للووم الذي يكون للسان فعلى هذا يكون النسبة بين الحمد والشكر مبادنة
 وبما جعله كلمات التوم مضطربة في الحمد والمدح والشكر تشهد بذلك تتبع كتبهم
 وجمل الاقوال ما اوردته عليك والتميز عندى في الحمد ما ذكرته سابقاً واما
 التميز في الشكر فما ذكره الشارح مع نسبة النعمة بوصول الى الشكر ويمكن ان يحل
 ذكر في كتب اللغة على المسامحة وكل كلام الراغب على الحمد والشكر التعريفين ونسبة
 الكفران المحمود وبالانكار مطلقاً سواء كان للسان او الاركان او اجناباً تانياً
 ما يدل على الانكار وسما في الاقرار والعظم او عدم اتيان ما يدل على اظهار النعمة
 باحدى تلك الموارد الثلاثة فكون الشكر اظهار النعمة باحدى تلك على وجه العظم هو
 قد اذ يفسر بالستر مطلقاً وتام الكلام الاماميين فكانه فصل الشكر آية اذ
 ان ما ذكره من بيان حال الشكر عقيب تعريف الحمد عن غنا تعريفه وذلك انه علم

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله الذي هدانا لهذا
 ما كنا لنهتدي لولاه
 سبحان الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

تعريف عموم متعلق وخصوص مورد ثم لما عقبه ببيان حال الشكر متعلق ومورد
على عكس احدى غير عرض التعريف علم من ان الشكر موافق للحد في انه امر بقصد به العظيم
الا ان يكون في مقابلة النعمة خاصة ولو بعد باتي نور وكان من احد الموارد والثلاثة
وحدس منه تعريف بانه فعل مني عن عظيم المنعم سبب انشاء ظهور ما ذكرنا ان تعريف
الشكر مستلزم في مجموع ما ذكر في احدى والشكر اللغويين والاعتماد على ما يذكر في
تعريف احدى العرفي ليس في استناده من تعريف بل في ترك التصريح به او بالامر
المشترك بين الموارد وهو الفعل كما صرح به قوله وانما لم يصرح اجماعا في
في صحة لانه لما علم هذا التعريف المنفصل المصريح به في احدى العرفي علمنا ضمنا اجابا
ما سبق في ما قال احدى والشكر لما حكته فقصره ونصيده في موضع آخر يعني عن
التفصيل منا او يعلم من ان هذا المحل اذا فصل يكون كذلك فلا حاجة الى التصريح
والفصل منا ولا في ذلك ايراد ونظرة كان لغرض آخر في الاشارة بها الى ان
المعتمد عليه ليس خصوص العبارة المقولة الدافعة عليها لفظ كان كما لا يخفى وقوله مكانه
قيل آه اراد به ما يؤيد في هذا التفصيل في المعتمد عليه هو التفصيل المذكور مطلقا سواء
كان بهذه العبارة او بعبارة اخرى فلهذا وانما لم يعرف الشكر اللغوي ولم يحل
الا حاشا لا تفصيل المعنيين العرفيين ستم به او يثبت عليها بعض كلامه في تطبيق
خطة المقصود على مراتب رتبة النفس كما سيصح الشرح منها ك ثم التفصيل انما
يكون النسبة الى اجماع الذي فهم من سابق وقد الوصول الى الشكر لم منهم السبب
بل هو قيد اعتبر الشرح من عند نيب بحيث لا مفهوم الشكر لا محل كلامه ان رج
فلا يلاحظ في النوع بقوله فكان اسم الاشارة على تقدير اشارة الى التعريف انما

هذا هو التعريف
الذي هو المقصود
في هذا الموضع
من الشرح

لان ما ذكر في تعريف
العموم هو تعريف
الخصوص وهو تعريف
العموم

لا علم الا نسب

هذا هو التعريف
الذي هو المقصود
في هذا الموضع
من الشرح

اشارة الى التعريف المذكور بقوله مكانه قيل آه وقد الوصول ليس بمذكور في علم انه
لوا غير قد الوصول الى المحل المفهوم مما سبق لصلح ان يكون التعريف المصريح به في احدى
العرفي تفصيلا ايضا اذا احاطا ليس بالاسم جهة اجمال الامر المشترك بين الموارد الثلاثة
فاذا فصل في ذلك الامر هناك لم يحج الى تفصيله هنا اذا كان ذلك رايه بذلك
التعريف وانما اذا كان الامر المشترك بين الموارد الثلاثة فالامر في ظاهره وان
تعريف احدى العرفي لا يصلح ان يعتمد عليه في تفصيل هذا المحل لان النعمة فيه عامة ففقه
نوع خفاء ان النسبة الى اخرين لانه لم يظهر ما عدم ظهور الاولين وان كان اجماعا مشتركا
في اصل الظهور وذلك لان بناء وقوع احدى على غير الانعام وهو مع خفاء في نفسه
لعله غير موضح به فيما سبق بل هو معلوم من مجموع الكلام كما حكته بخلاف وجود الشكر
احدى فان بناء عموم مورد وهو موضح به بخلاف فاده الاجتماع فانه ايضا قد جدا
اما من حيث المورد فالتصريح ببيان مورد والشكر واما من حيث المتعلق فان وقوع احدى
في مقابلة الانعام وان لم يصحح به ايضا الا انه معلوم لا خفاء فيه قطعاً وذلك لان
اكثر وقوع الشكر مطلقا في مقابلة النعمة وقلما في مقابلة الانعام كما قلنا في قوله
باجل في مقابلة الانعام هو الغالب واما الوصف في مقابلة التفصيل فهو قليل بالنسبة
وان كان كثير في نسبة ففقه نوع خفاء انتهى وايضا اطلاق احدى على الشكر في مقابلة الانعام
شائع نفع شهيرة عن البيان بخلاف في مقابلة غيره حتى توهم بعضهم اختصاصه بالانعام
على ان قوله قد ترتب بلغة قد المفيدة للتبديل بل على قد وقوع احدى على غير الانعام
وكثرة على الانعام فلتخرج الكلام عن الاشارة الى اداة الاجتماع ايضا وبما حكته ان
العموم من وجه تنقضي عموم الظرفين وخصوصا كذلك وقد صرح سلمه منها قبل التفرع

هذا هو التعريف
الذي هو المقصود
في هذا الموضع
من الشرح

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

وبقي واحد وهو عموم محمد متعلقا قد ذكرته في موضع التعليل للترفع لانه من الاشياء التي
 التي تنسبها للترفع ولا يتم الا بتوهم يكون من جهة العمل كما قال فيمنها عموم آه
 لان تلك الامور لا رتبة علم من قبل واحد الباقى ايضا ثابت لان الحمد قد آه
 والاعادة خصوص الشكر فزيد تأكيد عموم محمد وزيادة توضيح خصوص الشكر من المعنى
 ولا يخفى ان نوع الحمد على الوجه الذي تحتها لا ينافي الاشتراك في اصل الظهور فلا ينافي
 ذلك قوله قد ظهر مما ذكره آه وهي المزايا آه جمع فريضة على وزن فعل بمعنى
 كذا في دوران الالوب والفضيلة في اللغة اعم من المتعدي وغيره والمزاجية
 ما سببها تعدى وتنقل عن صاحبها شيء كان في تحت تصرفه الى الغير وليس كذلك
 المزايا الغير المتعدية وان كان كل ان يحصل بها اثر في الغير وعلى هذا فنقول ان
 والعطايا نوع من تحتها فكان التعدي لما كانت باعتبار آثارها فاستلها بها اشارة
 الى ان توصيف المزايا بالبعدى باعتبار الآثار والمراد الاعطارات والانعاما
 سراد فان آه ظاهر كلام الشارح يدل على ان الآثار اختصاصا بالظاهر
 والشعار بالباطنة لغة او عرفا ولهذا خص الحمد بالاول والشكر بالثانية نوعا
 الحمد بالظاهر والشكر بالباطن ولما لم يثبت هذا الاختصاص لغة وعرفا وجب
 كلامه بان نعمة الآثار بالنعم الظاهرة والشعار بالنعم الباطنة ليس بآه انهما
 معنيان جسيان لهما بل شارح على التجوز بترسية مستفادة من نظم كلام الله اعني تخصيص
 بالاول والشكر بالثانية والتقابل بينهما فان دعاهما سبغ تنسب كل منهما معنى
 على حدة ولا ينافي ذلك نوع تخصيص المتبادر على ارادة المصنف كل منهما معنى
 على حدة مناسبة للتخصيص بالمتبادر حتى يعجز التخصيص والمتبادر كما افاده عبارة الشارح

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

كانه قال وخص الحمد بالآثار مريد بها النعم الظاهرة والشكر بالنعمة الباطنة
 بها النعم الباطنة بحسب المقام وقابل منها لان ارادة هذا المعنى على هذا
 الوجه ما سببه للمقام لان الحمد مختص بالظاهر والشكر غير مختص فكل من التعليل
 في الحمد راجعا الى الارادة على هذا الوجه فقوله وخص الحمد آه اي اراد
 بدين المعنى المتفرع على ارادتهما التخصيص فنه اجراء تحليل الاصل على
 الفرع في الكلام نوع سامية والارضية سهل احاصل ان العلم بآه
 المعنى المجازيتين من الآثار والنعمة حاصل من التخصيص المتبادر كوجود
 التخصيص المتبادر متفرع على وجود بدين المعنى المراد من منهما المتبادر
 بينهما الشارح وادخلها الشريف وعلى هذا المحالة بين كلام الشارح
 والشريف هذا ولا يبعد ان يقال اراد الشريف موالا غير اخذ على ان
 لا توجه كلامه فاذا ذكره حل الكلام القص مرعذته على وفق الواقع ثم لما راس
 الشريف ان عدم الاختصاص بالظاهر لا ينافي نسبة النعم بالنعمة الباطنة
 بل ينافي نسبة النعم بالنعمة الظاهرة والباطنة اعتبر في الشكر كون النعم
 موارد نعمة باطنة اذ هو المناسبت لتفسير النعم بالباطنة ولتوهم المتبادر
 في الحمد قال في تقييد وضعها في الشكر قال في ثاب فوجب ان يحل قوله
 او لا يتفق تخصيص كل منهما آه على اعم منها لئلا ينافي ذلك الاجمال
 هذا التخصيص لا يقال ان الشكر بجميع انواعه التلذذ من نعمته فمما يخص
 مورد التلذذ لاننا نقول لا تخصيص بل المراد انه عند الشكر جميعا من آه
 تعليل لان شرف موارد نعمة باطنة وان كان اكثر اظاهرة وظهر

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

هذا هو الوجه الذي لا يرد عليه في تخصيص النعم بالآثار

هذا هو المقصود من قوله تعالى
 لا يشكر الناس الا الله

الظهور ان كل ما هو من المورود

ما ذكرنا ان اعتبار اشرف المورود لا بد منه في توجيه الكلام والعصر
 اعتبار المتبادر بغيره ولا شك انه اعلم ان النفس عند نفس الحمد والشكر
 من ان لا لا وانما كلك لما كان كونها من النعم الظاهرة والباطنة والظهور
 الا باعتبار حال مورودها بين الظهور والباطن فهما واقصر عن ما هما
 على انكشاف حال الحمد والشكر بها الا ان كان كنه في ذلك بين الظهور
 والباطن في المورود مطلقا دون التعرض لكونها نعمة لكنه تعرض للتمنية
 كما قال احمد نعمة ظاهرة لظهور مورود الذي هو نعمة ظاهرة في نفسه ايضا
 في يتضاعف قوة المناسبة وقس عليه وجه تعرفه كون مورود الشكر نعمة
 رعاية للمقابل لتقبل المحجوع قول القضي وناسب التحصيل فقط لا اعتبارا
 المقابل لا ينفع تنصيرهما بالمعنى المتبادر بل لا يمكن على من لا ولي سكتة
 وان كان حسنة آية اشار الى وقع ما يمكن ان يتوسل ان فعل الشكر انما
 اسبق في اظهار النعمة او دل عليها من الاعتقاد والحمد ومن على الجوارح لما
 وحسنه الشكر اظهار النعمة فهو افضل انواع الشكر ولهذا قيل الحمد رأس الشكر
 ما يشكر الله بعد لم يحده وذلك ليس لكون الحمد باللسان الظاهر بل انما هو
 المنعم المكاشف عن نعمة على اتم وجه من غير انصم آية يعني ان المراد من العظم
 في معرفت الشكر هو العظم في منن الامر المطابق لتوافق الصادرة عن صميم القلب فاذا
 كان لا نية عن مورود القلب يحصل هذا العظم بلا انضمام فعل غيره ولا نية
 ذلك شرط عدم مخالفة اللسان الاركان لا المراد من الاستئصال
 عدم الاحتياج الى فعل غيره لا عدم الاحتياج الى شئ مطلقا واما اذا كان

هذا هو المقصود من قوله تعالى
 لا يشكر الناس الا الله

الاعظم الرافق مطلقا عظيم القلب فقط وعدم تعظيم اللسان والاركان معطيا لا نية انما هو العظم في الواقع
 له من تعظيم القلب بما هو من شأنه ان يكون فعل اللسان والاركان شكرا احتية بل لضرب من الشكر
 وذلك بين السبلان كما لا يخفى على اهل الادب من من طاب مثله

في المورود

من المورود من الاخير فلا يحصل الا بحصول ذلك لا نية من القلب ايضا فان
 كان نية خفية لا يعلم الا بمرآة خارجية فكون انباء القلب شرطا في كون
 فعل المورود تقييما فلا يحصل باحدا بدون فعل القلب ثم اعلم ان فعل اللسان
 وهو الوصف بما يحيل آية اذا اعتبر في حد ذاته لم يكن مبنيا على العظم بل هو شكر
 او حمد في حد نفسه لكن شرط الاعتقاد ومنه ان يكون وعدم مخالفة الاركان
 كما مر واذا اعتبر بكونه ترجحا فنفضي عن حال القلب يكون منسبة لفعله الذي
 هو اعتقاد الانصاف المنبني على العظم فيكون الشكر هو ذلك لا اعتقاد و
 فعل اللسان منظر بكونه والا على الاعتقاد لا يكون مبنيا على العظم في حد نفسه
 فلا يعتبر مع شرطية فعل القلب وعدم مخالفة الاركان وانضمامهما في نفس
 عليه حال الاركان لانها نعمة جليلة في نفسها آية لا بد منها في تعين
 الانسان لجلب الملايم ودفع المنافر وتحصيل النافع والاحراز عن الضارة
 كالدفع مثلا فانه يحصل بطلب المطامع النافعة ودفع الضارة ونس
 البواقي عليها واجبت الدفع وان كان سلب ادراكها ايضا الا ان
 تلك الادراكات بمرئيتها ليست مقصودة في نفسها وكما لا يتصد بتحصيلها
 بحسب ذواتها فلا معة نعمة مستقلة بل يلاحظ في كونها من نعمة جليلة والمراد
 من الادراكات التي عد انعماء اخرى وحل كحواس وسائل اليها هي الادراكات
 التي تصد الى تحصيلها لكونها مقصودة في نفسها وكما لا يتصد بتحصيلها
 لا لاجل توقف التعيين عليها ومن انواع الادراكات الحسية والعقلية والحرية
 والكلية من التصورية والتقديرية الضرورية والنظرية التي تصد بتحصيلها لاجل

هذا هو المقصود من قوله تعالى
 لا يشكر الناس الا الله

بسم الله الرحمن الرحيم

تجمل النفس فانها كلما يتوسل اليها بالحواس اما ابتداء او بواسطة شرح
 وعلاماتها اي مدركاتها او ما هو شرط الاحساس بها كالصور مثلا فانه
 يجوز ان يمد من علاماتها من جهين فتم الاجابة اعلم ان هذا
 المقام لا ينكشف عن الانكشاف الا بحسب من الاخبار والاشياء فتقول
 ان النسبة الذهنية المقولة المتصورة بين الشيئين على نوعين تام وموضعي
 سكوت المتكلم عليه وغير تام وهو ما لا يصح سكوت عليه واللفظ الدال على
 النسبة التامة التي كلاً مطلقاً ثم النسبة التامة تنقسم الى قسمين قسم يحصل
 الذي من طريق شعارة يحصل نسبة اخرى في الواقع من غير السجادة باللفظ شعارة
 بمطابقة لذلك النسبة الخارجية ايضا وهذا الحاصل في الذهب هو المراد بكونها
 ادراك النسبة واقعة اوليت بواقعة والمسمى بالحكم والصدق عند الحكميم
 المحلل للصدق والكذب والمعبر عنه بالاتباع والانتراع والايجاب السلب
 وامثال ذلك من التعبيرات والمسمى واحد وكسلف العبارات باختلاف الاعتقادات
 والكلام الموضوع لهذا القسم التام باعتبار الاشعار من المذكورين الدال عليه
 المعبر عنه بهذا الاعتبار يسمى خبرا واخبارا حقة ما دام يدل عليه ويعبر عنه بهذا
 الاعتبار وان كان بدون هذا الاعتبار قد يطلق عليه خبر مجازا كما في الخبر المشتمل
 في معنى الاشياء تسمية باعتبار ما كان عليه في الاصل واصطلاحا كما هو عند العلماء
 العربية فان خبر عندهم ما يكون على هيئة الكلام الدال على المعنى الخبري سواء قصد
 منه المعنى الخبري او لا ولا مشادة في الاصطلاح فان غايتهم الى حال الا
 بالذات والى جانب المعنى السبع فالنسبة اصطلاحاتهم رعاية جانب اللفظ

هذا الخبر هو الذي هو شرط الاحساس بها كالصور مثلا فانه يجوز ان يمد من علاماتها من جهين فتم الاجابة اعلم ان هذا المقام لا ينكشف عن الانكشاف الا بحسب من الاخبار والاشياء فتقول ان النسبة الذهنية المقولة المتصورة بين الشيئين على نوعين تام وموضعي سكوت المتكلم عليه وغير تام وهو ما لا يصح سكوت عليه واللفظ الدال على النسبة التامة التي كلاً مطلقاً ثم النسبة التامة تنقسم الى قسمين قسم يحصل الذي من طريق شعارة يحصل نسبة اخرى في الواقع من غير السجادة باللفظ شعارة بمطابقة لذلك النسبة الخارجية ايضا وهذا الحاصل في الذهب هو المراد بكونها ادراك النسبة واقعة اوليت بواقعة والمسمى بالحكم والصدق عند الحكميم المحلل للصدق والكذب والمعبر عنه بالاتباع والانتراع والايجاب السلب وامثال ذلك من التعبيرات والمسمى واحد وكسلف العبارات باختلاف الاعتقادات والكلام الموضوع لهذا القسم التام باعتبار الاشعار من المذكورين الدال عليه المعبر عنه بهذا الاعتبار يسمى خبرا واخبارا حقة ما دام يدل عليه ويعبر عنه بهذا الاعتبار وان كان بدون هذا الاعتبار قد يطلق عليه خبر مجازا كما في الخبر المشتمل في معنى الاشياء تسمية باعتبار ما كان عليه في الاصل واصطلاحا كما هو عند العلماء العربية فان خبر عندهم ما يكون على هيئة الكلام الدال على المعنى الخبري سواء قصد منه المعنى الخبري او لا ولا مشادة في الاصطلاح فان غايتهم الى حال الا بالذات والى جانب المعنى السبع فالنسبة اصطلاحاتهم رعاية جانب اللفظ

ثم اعلم ان مدلول الخبر هو النسبة الذهنية المسماة بالاذعان والنسبة
 الخارجية التي يشعر الكلام بمطابقتها اياها انما هي مدلوله بتوسط هذه
 النسبة الذهنية لا باعتبار حلقه الاشعار من في المدلول بحسب الوضع و
 لذلك كان محط فائدة التام الخبر هو النسبة الخارجية بما فادته حصولها
 في الخارج فال موضوع له لكل فرد وما يصدق عليه فهو خبر كل فرد فرد
 من النسب الجزئية الذهنية الغير المستقلة المنطوية كونها ملاحظة للملاحظة
 احكام غير ما للملاحظة بطريق تطابقها للخارجية حسب كونها مدلوله من اللفظ
 عا طريق عموم الوضع وخصوص الموضوع له لكن الوضع لها ليس لا باعتبار
 صورتها العقلية لان اللفظ موضوعه بازا صور ذات الموضوع له فلا
 مكن الوضع للاذعان بدون تصوره وحسن اللفظ بازا صورته فالصدق
 الاصلي في الوضع الى ذات ما وضع له والصورة المتعلقة منه مرآة والذات
 للوضع له والايك ان يتوهم ان لفظ الخبر موضوع للنسبة الخارجية بتوسط النسبة
 الذهنية وجعلها مرآة لها في وضعها لان المرآة في الوضع انما هي الصور
 المتصورة الساوقة للصدق بغير الاذعان فلو وضع لفظ الخبر للصدق
 الخارجية كونه مرآة الوضع صوراً المتصورة الساوقة والنسبة التامة
 الذهنية التي تصدق عليها الخارجية ليست صورة تصور ساوقة لها
 والا لم تكن تامة بل ليست صورة علمية لها مطلقاً فان تطابق المعبرين بينهما
 ليس تطابق الصور لذات الصورة لان الصورة لا تخالف لذات الصورة
 والذهنية ربما تخالف الخارجية فيلزم ان يوجد الصورة بلا ذات الصورة

هذا الخبر هو الذي هو شرط الاحساس بها كالصور مثلا فانه يجوز ان يمد من علاماتها من جهين فتم الاجابة اعلم ان هذا المقام لا ينكشف عن الانكشاف الا بحسب من الاخبار والاشياء فتقول ان النسبة الذهنية المقولة المتصورة بين الشيئين على نوعين تام وموضعي سكوت المتكلم عليه وغير تام وهو ما لا يصح سكوت عليه واللفظ الدال على النسبة التامة التي كلاً مطلقاً ثم النسبة التامة تنقسم الى قسمين قسم يحصل الذي من طريق شعارة يحصل نسبة اخرى في الواقع من غير السجادة باللفظ شعارة بمطابقة لذلك النسبة الخارجية ايضا وهذا الحاصل في الذهب هو المراد بكونها ادراك النسبة واقعة اوليت بواقعة والمسمى بالحكم والصدق عند الحكميم المحلل للصدق والكذب والمعبر عنه بالاتباع والانتراع والايجاب السلب وامثال ذلك من التعبيرات والمسمى واحد وكسلف العبارات باختلاف الاعتقادات والكلام الموضوع لهذا القسم التام باعتبار الاشعار من المذكورين الدال عليه المعبر عنه بهذا الاعتبار يسمى خبرا واخبارا حقة ما دام يدل عليه ويعبر عنه بهذا الاعتبار وان كان بدون هذا الاعتبار قد يطلق عليه خبر مجازا كما في الخبر المشتمل في معنى الاشياء تسمية باعتبار ما كان عليه في الاصل واصطلاحا كما هو عند العلماء العربية فان خبر عندهم ما يكون على هيئة الكلام الدال على المعنى الخبري سواء قصد منه المعنى الخبري او لا ولا مشادة في الاصطلاح فان غايتهم الى حال الا بالذات والى جانب المعنى السبع فالنسبة اصطلاحاتهم رعاية جانب اللفظ

هذا هو الحق
الذي لا يخطئ
في شيء

في حق الله
والمؤمنين
والنبيين

انما حقيقته ما دام يدل عليه ويعبر عنه به وان كان قد دل على الكلام لان
المستعمل في معنى الخبر لفظ الانسان مجازا او اصطلاحا من علماء العربية وانما
اطلب الكلام في هذا المقام لانه عزلة الاقدام ومضلة الافهام وارا
بكشف فيه اللتام عن وجه المرام فكنت على بصيرة فيما اعطيتكم من التحسين
والله ولي الهداية والتوفيق واذا تم هذا التصور فقول ان الكلام على
لفظ الحمد والشكر مثل الحمد والشكر واحمدته والشكره وامثال ذلك
وقولك باسم الله اما اخبار اي خبر خبره بقصد بل من الخبر وكوزان راويين
اعلام النسبة انما وجهه قول اما اخبار معناه شي بقصد به الاخبار واما ان
مستعمل في انشاء الحمد والشكر والتسمية اما بطريق النقل العرفي انما كانت كما هو
بعض العلماء وكحقيق هذه الاقوال وقولك باسم الله وانما لا ينقل كون التسمية
والشكر والتحميد ذكورات فيها صراحة فقلنا لان التسمية والحمد والشكر
اولي خلاف قولك الله عالم اسد كرم فان مثال ذلك وان كان فيه معنى
باجميل انما يحصل الحمد والشكر ومعنى ذكر اسم الله لكن التسمية والتحميد والشكر
تذكورات فيها صراحة وايضا ليس انشاء الحمد والشكر والتسمية بهذا الاقوال
كحقيق صفة دون صفة واسم دون اسم فان انشاء الحمد والشكر والتسمية
الاقوال مع جميع الوصف باجميل والتسمية بجميع اسم الله وبحيثهما احاطة اجابة
فكان فيها وصفا بجميع الصفات اجيلة وانما جميع انواع الحمد والتسمية بجميع
اسم الله فذلك اختيرت سلبا واما بطريق المجاز كما في سائر الاخبار المستعملة في
انشاء الحمد مجازا نحو الله عالم وزيد جواد عند قصد انشاء الحمد لا قصد

هذا هو الحق
الذي لا يخطئ
في شيء

هذا هو الحق
الذي لا يخطئ
في شيء

هذا هو الحق
الذي لا يخطئ
في شيء

وانما قد تم احتمال كونه اخبارا لكونه الاصل كما صرح به ولان ظاهر اكثر كلام
العلماء والسلف مشعر بكونه اخبارا فان العلماء اختلفوا في احوال احاديث
الشكر والتسمية على لفظ الحمد والشكر وكذا في احوال التسمية المستعملة على لفظ الحمد
نحو باسم الله وباسمك وغير ذلك هل هي اخبارات ام انشاءات فرفع الامور
انها انشاءات بطريق النقل كصنع العتود او بطريق التجوز فيكون هذه الاقوال
انتماء الحمد والتسمية وشكرا لانه ان الشارح اعتبر وجودا عند تعلق هذه الاقوال
كالبيع والشراء لان معنى الحمد والشكر التسمية من المعاني التي اعتبرها السلف
بل هي معاني في انتماء من غير اعتبار معتبر وليس لها معان اخر في الشرع يعتبر
وجودها عند تعلق تلك الاقوال بل لان العرف تعلقها الى انشاءات او استعمالها
في انشاءات مجازا وعلى التقديرين يحصل الحمد والتسمية لان فيها انشاءا والتوصيف
باجميل وانما ذكر الاسماء احاطا وهو معنى الحمد والتسمية وذو اسم لا كثر ولا
انها باقية على الاخبارية بناء على ان الاخبار ايضا يحصل بها الحمد والشكر والتسمية
لان الاخبار عنها يدل على تصانفها باجميل ويشعر بالتعظيم وكصل من ذكر اسم
في الابداء لان لفظ الاسم يكون متخا في معنى ايضا وصف باجميل وفعل شعر
بالتعظيم وتسمية فحصل في ضمن هذه الاخبار انشاء هذه الامور الثلاثة باجمله
فالحمد اذا ذكر في الكلام صرحا يكون الكلام حمدا على قدر انشاءه والافتاء
اما لان اثبات الحمد لشي يدل على كونه متصفا باجميل انما وقع متا بلفظ الحمد
ولذلك اثبت ان يكون حاصل الكلام توصيفا باجميل على وجه الاحمال او
لان اثبات الحمد توصيفا باجميل خافق وهو ثبوت الحمد لشي الحمد وانه يدل

هذا هو الحق
الذي لا يخطئ
في شيء

هذا هو الحق
الذي لا يخطئ
في شيء

هذا لا يقتضي كونها
باعتبارها في نفسها
بل باعتبارها في
الاعتبار الذي هو
موضوعها

هذا تفصيلا سواء كانت اجابية او انشائية مثلا قولك الحمد لله اذا نظر
بهذا الاعتبار يكون معناها جمع حمد كما هو محقق في لغة ولا شك انه توصيف
باجل صفات الكمال ووافقا لجمع المحامد سواء قصد به الاخبار او الاشياء
فهو بهذا الاعتبار مثل قولك الله عالم فيكون توصيفا بالجمل المخصوص المنفصل
الاول عليه بالدلالة التفصيلية وكذا قولك نحمدك بهذا الاعتبار يدل على
توحيده فيكون توصيفا لنع يكون متعلقا بجملة مخصوصة
يدل عليها بتركيب كقولك دلالته تفصيلا سواء قصد به الاخبار او الاشياء
وقس عليه سائر الاقوال المشتملة على لفظ الحمد او الشكر واعتبار كونها مضافة
الملاحظة لتعرف احوال الاقوال الحمدية الا فرغ ملاحظة مفهوم الحمد يكون
مفهوما كليا اجاليا ومرة لتعرف احوال خصوصيات الحمد وعنوانا لها
لها في ذلك الفرد التفصيل الذي يحصل من تلك الاقوال على الاعتبار الاول
كما حكته والفرد الاجالي الذي يحصل منها على الاعتبار الثاني كما سنبينه وكذا
احمال في صحة الاعتبارين في قولك الوصف بالجمل است مخصوصا به مع ان
بالحيل او انه متصف بالحيل او انك من الاقوال التي في قوة الاقوال
المتشعبة على لفظ الحمد لكن فرق بين قولك الحمد متصف بالحيل وبين قولك الحمد
في الاعتبار الثاني فان الاول يدل دلالته تفصيلية على الانصاف بالحيل الاول
تختلف الثاني فانه يدل على الانصاف بهذا الجمل دلالته اجالية ايضا فاما
عليه الاول متصلا يدل عليه الثاني مجازا والسر في ان انصافا به بالحيل
متصلا ملحوظا ذلك الانصاف بحديث انه مضمون الكلام في مثل قولك الحمد متصف

هذا لا يقتضي كونها
باعتبارها في نفسها
بل باعتبارها في
الاعتبار الذي هو
موضوعها

وهو قولك الحمد لله
لما هو متصف بكونه
الذي هو موضوعه

الذي هو موضوعه
الذي هو موضوعه

بالجمل

بالجمل على الاعتبار الثاني فيكون دلالة عليه صريحة بخلاف قولك الحمد لله
فان ذلك الانصاف مفهوم فيه من جمل الكلام الذي هو الحمد الملحوظ فيه على الوجه
الكل العنوني بحيلة مرآة لتعرف احكام افراده فيكون دلالة عليه على الوجه
كما لا يخفى على السامع الصادق وكلام الشريفين على الاعتبار الثاني ودراده
من الاجال الاجال الدلالة لا اجال الجمل الذي يدل عليه لان الظاهر ان استعمال
هذه التراكيب موارد على هذا الاعتبار في هذا الاعتبار يدل دلالته اجالية
على الوصف بالحيل الاجال فان مضمون قولك نحمدك يا اخا رضى الحمد المطلق
الملحوظ على الوجه الكل بحيلة عنوانا لافراد واما انك وكذا وعلى كلا
القدرين يدل على الانصاف بالحيل الاجال ايضا واجالا فان الوصف
بالجمل الذي هو مفهوم الحمد ايضا اجالي فيكون مثال هذه التراكيب
اجال من جهة الدلالة والحيل بخلاف قولك الحمد متصف بالحيل فانه
وان كان لا اعتبارا في هذا الاعتبار من المذكورين يدل على الانصاف
بالجمل الاجال لكن دلالة على ذلك الانصاف صريحة تفصيلية لا اجالية
اجالية فيكون التوصيف بالحيل الاجال فيه صريحا متصلا لما حكته فلا يكون
حمدا اجاليا بهذا المعنى وان كان حمدا اجاليا لكونه اجاليا في وجهه الاول
ثم اعلم ان الاجال في الحمد على ثلثة اوجاجال في الدلالة واجال في
الجمل كما عرفت واجال في مقابلة جميع النعم فانهم ولا يمكن في العطف من
اشراك لفظ الاجال في هذه الثلثة في قولك الحمد لله اجال من جهة الاول
فاذا وقع في مقابلة جميع النعم يكون الاجال فيه مثلث جهة ثم ان تلك الاقوال

والجمل
الذي هو موضوعه

بالحمد لله الذي جعلنا من عباده
مخلصين

مع ان لا تنها على الا تصان اجالية وقع عليها الاختار بين جمهور العلماء اذ
في آراء الحمد للكم بعباد لعدم اختصاصها بوصف دون وصف فكان فيها
بجميع الاوصاف الحميدة حكم عام الخطية وفيه من المبالغة المناسبة للتمام ما لا
يخلف مثل قولك الله عالم ولا يلفظ الحمد ذكر في تلك الاقوال صراحة افلا
يغنى عنه مثل قولك الله متصف بالجمل وان لم يكن فيه ايضا تخصيص صفة
دون صفة ولقول النبي عليه السلام في بعض الروايات كل امرئ ذي مال لم
يبدأ بالحمد لله فهو ابتر ولما روي عنه عليه السلام ايضا من ان اذا قال
العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمد في عبدي واذا قال الرحمن
الرحيم يقول انني على والظاهر ان مراده عليه السلام بالحمد لله ما يشمل على
لفظ الحمد من التراكيب لا خصوصه وان كان هذا ان كانا من رخصان
من تلك الاقوال الحميدة بحسب وقوعها وكون الـ عن شانه
منها كذلك اي اجالا او على التفسيرين او كما ذكر في الحمد لم يكن لاحد
اه عدم مكانه ليس لا شذوذا في النفس المحال لان مثل هذا النفس ليس محال لانه
مع انه في جانب العلول غير مجتمع الا جزاء بل ان تباين الافعال في الغرضية
لا تفي القوة الجسمانية خصوصا في الزمان التي هي فعلية هذا عدم الامكان
في الموارد الظاهرة الجسمانية ظاهرا واما المورد الباطن فلا يتم عدم
الامكان فيه بناء على بقاء النفس لانه فقه لم يمكن على اطلاقه اما
بناء على التعليق او اراد عدم الامكان في مواعيد من الذات والعاوي
او اراد بتوابعها مجموع الحمد والشكر من حيث هو مجموع لكل واحد منهما

جواب

جواب

كما هو القدر من العبادة على التمام والكمال ولهذا قالوا ان الشكر واجب
على المسموع عليه من الشكر الاجالي الواقع في متاعه الكل بحيث لا يشذ عنه شيء حتى
تلك النعمة التي من الشكر الاجالي في متاعه الكل فانه باعتبار ان محو ذلك
النعمة من الكل نعمة مشكورة عليها باعتبار كونه محو في خصوصه شكر وقس عليه الحمد
الاجالي ويرتبه اختيار الجمهور في آراء الحمد ما يدل على الاتصاف اجالا
لان هذا الاجال الاول وهو عدم الاختصاص فيه بوصف دون وصف
او التفصيل بعد العوس لا يلزم التكليف بالا يطاق لا شذوذا
اه لزوم التمسك بجميع الاصول واما على اصل بل السنة لانه لا يؤثر
في الوجود الا الله على اصله فكل موجد ونعمة من الله والحمد والشكر الصادقان
من العبد من جهة الموقوفات واما على اصل المعنوية فانهم وان قالوا بان
افعال العباد مخلوقة لهم لكنهم يقولون ان القدرة والتكليف صادران من الله
تعالى واما وهم من القدرة والتكليف هو الالفة الذي لا تخلف عنه الفعل ولا
انه لا يتم الا باعطاء الله التوفيق فيه والتيسير لاسبابه وهم سميوا اللطف او
كان ذلك في خلق الطاعة فكل واحد واحد من الافعال قدرة بهذا المعنى فحقته
لان تيسير اسبابها من غير تيسير اسبابها فكذلك لا القدرة التي يدعون كونها
قبل الفعل وكونها متعلقة بالامر من الافعال كل حميد وشكر قدرة او جود
الله تعالى في العبد من كل حميد وشكر كحدث نعمة اخرى من نعمة القدرة والتكليف
فمن الافعال بهذا الاعتبار ايضا واما على اصول الحكماء فلا يتم بحسب
الموجودات متفق العناية الالهية المفسرة عند سم بالعلم النظام الاحسن

فكسر نعمة قدرة في الشكر

عطف على

عطف على

نفسه

فالعبء على احوالهم مجبر في فعله توارده على افعال المبدأ الفياض ليدبر
استعدادات مختلفة بعد الساب من اللاحق وسمي قولنا ايضا لا مؤثر في
الوجود والا انه لكل التاثير عند شرط ما لا يستعداد بخلاف اهل السنة
فيهم لا يشترطون الاستعداد في التاثير هذا على ما يتفق قواعدهم واما
على المشهور من مذهبهم من ان العبء خالق لا فعالة بقدرته موجبة كحدث الله
قال اياي في العبء عند حصول شرايط الفعل والمعدات وارتجاع الخلق
كل صرح به في الموافقة فلان الحكم في القدرة لا من الله تعالى فيرجع المحامد
الله تعالى على هذا التعدير ايضا فتم التمس اعلم ان الجرح على كمال الحمد
لله تعالى واما على وجه التفصيل فثبت ولو فرض ان الله ليس من النعم
لعدم تناسي محامده في منصفاته كماله وكذا الحال في الشكر اذا لم يتبد
النعم بالوصول الى الشكر وهو لا يمتنع ان الله تعالى غير متناهي في وان
فيه به يكون متمنا ايضا لان النعم الواحدة وان كانت متناهيته اكن
كل نفس وكل لمح وكل خيرة نعمة على فلا يمكن التخصص لانسان من اداء
شكره على وجه التفصيل كما لا يخفى ما قرأه هذا الكلام الى سائر
منقول عن حاشي الشارح منسب كلامه بالتعريف المذكور في غير كماله
حدان صعبان مع انه تنسیر على خلاف ما صرح به ونص عليه لا يكاد
ممكن له وجه صحة لان الحمد الاسمي لا يقتضي اما كونهان في الماهيات
احتسبة التي قصد معرفتها المعنوي والمراد بهما تعيين المعنويات
الوصفية التي اعتبرها الواضع ووضع اللفظ بازائها ولا حقيقة لها

هذا هو الوجه في قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

لأنه لا يمتنع في حق الله تعالى
أن يكون له من صفاته ما لا يحصى

روى في كتابه ان يكون له صفات لا تحصى

هذا هو الوجه في قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

وراء ما اعتبره فيكون الصفات المذكورة في مثال هذه الصفات هروا
لنظرة قصد بها ما من صفات اللفظ بحسب العبارة الواضحة واخلا
وخارجا والمنقول في معنويهما على اهل اللغة هو ما ذكر سابقا في غير
كما حكته اي في قوله وعلى التعدير لا مثال ما نحن هناك كونه فردا من الحمد
اللفظي لا من العرفي لانا نقول معرفته كونه فردا من العرفي ايضا
بأنه في تباينه وانما نحن آه اي لم ينف كونه ما بين القول المعظم
كما تنصبه بيان الكلام او لم ينف فردا آخر مما يصدق عليه الحمد اللفظي
لان الالوام العامة بسبب الى ما ذكره لا الالقول المعظم مطلقا ولا الال
فردا آخر قوله لا الالوام الى آخره يعني ان السابق الى الالوام الناس و
فيما بينهم لما كان ذلك كمالا لم يتم منتهى ان يتوهم انه معنى عرفي فذو ذلك
التوهم ان شي من تلك الالوام فالحق فوجع ذلك التوهم لا ما سبق الى
الوام الناس او نقول مراده انه لما اراد الشارح ان يقول ليس الحمد
في العرف عبارة عن المعنى المذكور من ذلك الفرد لا الالوام العامة لا سيما
منه الا ما ذهب اليه فاقصر على نفي كونه عن نفي المعنى المذكور وعلى هذا
يكون المراد من نفي ما سبق تهديد بيان المعنى العرفي او نقول المراد من الالوام
العامة الالوام عامة اهل العرف وكان السابق الى الالوام هم ان الحمد
ذلك من غير ملاحظة انه معنى عرفي او لفظي بخصوصهما وكان كشف ما بينهما
بالبيان لهما ناسا من هذا الالوام في بحث المعنى العرفي لا اللفظي
لان اهل اللغة عرضت هو اهل اللغة لا بسبب الالوامهم ذلك فيكون المراد

من نفي ما سبق تهديد بيان المعنى العرفي

هذا هو الوجه في قوله تعالى
والله اعلم بالصواب

الحكمة في معرفة الحقائق

ونع كسبى الى الامام العاتق وانما جعل المعنى العرفي معنى حقيقيا والمعنى
 معنى مجازيا ولم يكتسب لانه اعتبر المجاز في معارف الناس على حسب
 العرف والمصنف من جملتهم ففسر كلامه على اعتبار ما بهل العرف او لان السان
 لما كان لغة اهل العرف واعتبر الشارح ايضا نفسه من جملتهم كالطالب
 على اصطلاح اهل العرف فجعل المعنى العرفي معنى حقيقيا لان اللفظ عند العرف
 حقيقة في سماء العرفي ثم ان التعليل بقوله لان الامام العاتق آية لا يوافق
 المطلق لان الشامل على لفظ الحمد او ما شئت من اعم من الفرد المشار اليه
 فلا يتصف بتخصيصه بالنسبة ويكفي ان يقال انه اشار الى ان مراد الشارح
 بنوع هذا الفرد ونفى ان الحمد عبارة عما يشمل على لفظ الحمد مطلقا الا انه اعتبر
 عنه بعض افراده تصويرا وتنبهوا وحققوا هذا الفرد من بينا لانه اشهر تباين
 ان الامام العاتق ليس بسبق الى خصوصية الحمد لله ولا الى فرد آخر مما
 يشمل على لفظ الحمد مطلقا بل الى مفهوم كل واحد في ملك الافراد كلها وهو مفهوم
 ما يشمل على لفظ مطلقا ولما كان ذلك المفهوم الكلي مشترقا في ضمن ذلك الفرد
 وهو قوله الحمد لله فنفي ذلك المفهوم الكلي من ذلك الفرد بطريق الكتابة كما يقال
 في الدار حاتم مريديا بنى جسر الجواد مطلقا او يقال ان مراد الشارح
 ان الحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله او ما في حكمه الا انه اقتصر عليه
 اذ ارجع ما في حكم الشئ في الشئ شامعا والشارح اظهر ذلك في التعليل
 الى اعتبار ما في المعلوم وعلى هذا يظهر ان لفظ الحمد في التعليل والمعلل هذا
 ولا يبعد ان يقال ان الامام العاتق على ان سبق الى حصول هذا الفرد

نحوه

الحمد لله

الحمد لله

المشهور المذكورين فيما سبق ولذا اخفى الشرح واما تخصيص كون الحمد هو الله
 فهو فاما لانه ما سبق الى الامام العاتق ايضا او لكثرة استعمال الحمد في حق
 الله فقل شعر تعظيم المنعم بسبب كونه متعاقبا المراد من الاشعار الدلالة
 لعدم المشعوب فلا تنفع فيه عدم العلم بالمشعوب او عدم ظهوره كما في فعل القلب
 لا سال العلم بفعل القلب لو كان فاما ما يكون بفعل آخر من احكامه فيكون هو المشعوب
 لا فعل القلب لانا نقول بعد التسليم اشعارا واحد العطين لا يمنع اشعارا الآخر والفعل الآخر
 انما يعتبر قرينة لفعل القلب لانه حمد مستعمل وقوله سبب يفيد فائدة ذلك في هذا اللفظ
 وتعليل تعظيم ابي شعر تعظيم هو في الواقع بسبب كونه متعاقبا وليس المراد ان كونه كذلك
 مشعوب ايضا او يمكن في الحمد كون التعظيم المشعوب كذلك بحسب نفس الامر المعبر عنه
 مفهوم الحمد الاشعار بالتعظيم المستب من الانعام فقط لا والاشعار بكونه سبب الانعام
 ايضا وكذا الحال في اضافته التعظيم الى المنعم فان المعبر عنه الحمد ايضا اشعار التعظيم
 الى ذات المنعم الذي هو متصف بصفة الانعام في الواقع ولم يعتبر فيه الاشعار بمنزلة موقع
 التعظيم له وان اعتبر في مفهوم الحمد كون المعظم متعاقبا وكون التعظيم بسبب الانعام فالمعبر
 في مفهوم الحمد هو ذات هذا المنعم من الاشعار بهما وربما يمكن ان يقال قوله سبب متعلق
 بقوله فعل وجنبه يظهر المعنى وان كان فيه نوع بعد بحسب اللفظ وقوله اعلى الاعشاء
 قد مر في مباحث الحمد اللغوي بان مراد من الاعشاء فليته كثر ثم الظاهر المستدل
 من التعريف ان لفظ الحمد موضوع في العرف بمعنى لا يتصور في الخلق الى ما يصح ان يكون
 حاد بهذا المعنى ويؤيد به تقسيم الشارح الفعل على وجه لا يكا ويصح في حق الامم الا
 ان يتجلى في التعريف ويحل تقسيم الشارح على تقسيم فعل العبد لان التقسيم ظاهر في ان

الشارح في هذا الموضع
 انه تعالى لا يتصور في الخلق
 بل لا يتصور في الخلق
 بل لا يتصور في الخلق

الحمد لله

كان يمكن ان يعتبر مثل هذا التسميم في الخلق ايضا اذ لم علم اني بمنزلة الاعتقاد وكلام
 نفس بمنزلة فعل اللسان واجاد اشياء بينهم من التعظيم بمنزلة فعل الاركان والكل
 واما الشكر فعل معنوية لا يصح ان يوصف به شيئا لان وصول النعمة الى الشكر متغير
 في مفهوم اللغوي واما على منزهة العرفي فعدم الصحة اظهر من ان يحكي ووصف به
 بانه شاكر وتكبر يجب حمل على الجواز ان قيل شكر الشاكر كالتواضع قيل في
 الثاني السرة عن هاتين السمرات لانه متعدد يقع على المفرد وجمع
 ولم يرد محال انه المخصوص بجانه تعالى كقوله يومئذ اللفظ والامثلة التعريف المحمدي
 تعالى فيكون الحمد العرفي كالشكر العرفي في كونها مختصين بانه تعالى وبيد خلاف ذلك
 كما تبين ان في قوله بخلاف فعل المودعين الآخرين ثم المراد من الاله عليه
 الاعتقاد وكون ما يذكر بحيث يمكن الدلالة به عليه بالنظر الصحيح كما يقال العالم دليل الصانع
 اي اثره الذي يمكن ان يتوصل منه الى تعالى وحاسده كون ذلك الشئ المذكور
 باللسان تاشيا من الاعتقاد وتعالى المعنى يرجع الى اشتراط مطابقة الاعتقاد
 بل عدم مخالفة الاركان ايضا لان الدلالة بهذا المعنى لا يكون الا بهما وتساوية
 افعال الجوارح فمال المعنى فيه ايضا يرجع الى اشتراط مطابقة الاعتقاد وعدم
 اللسان لان هذه الدلالة فيها ايضا لا يكون الا بها فالدلالة بهذا المعنى جزء من مفهوم
 الحمد اللساني والاركان في فهم منه الدلالة على الاتصاف ايضا لا يخفى الدلالة المشهورة
 المستقيمة المطابقة والتضمن والالتزام لانها ليست بجزء من مفهومها ولا شرط لها
 وفيهم من اعتبر الدلالة على الاتصاف ايضا فافهم وهذه التوجيه يتم كلام النفس
 ثم الحق عند الرجوع الى الاتصاف الرجوع الى الاتصاف لان غرض الشارح ما

هذا هو الحق لا يخلو

وما قيل ان الحمد الاصطلاحي غير فريد فان قيل ما جاك ان يميز ان لا يكون الذكر

الوجه الثاني

هذا هو الحق لا يخلو

هذا هو الحق لا يخلو

هذا هو الحق لا يخلو

قوله

ذكر تفصيل للفعل ولا شك ان الاصل والعمدة في كونه حمدا هو الدلالة على الاتصاف اي
 اظهاره وانه اقل حقيقته اظمار الصناعات الكمالية وهو الذي يشترك جميع اقسام
 الفعل في الدلالة على الاعتقاد ولان من جهة الفعل نفس الاعتقاد ومقام التفصيل يوجب
 ايراد الامر المشترك الذي هو العمدة فان ارجاع الصمير الى الاعتقاد ربما يوجب ان
 حمدة الفعلين الآخرين انما هو باعتبار الدلالة على ما هو حقيقة اعتقاد الاعتقاد
 المذكور لا لاجل اشتراك معنى الحمد بين تلك الثلاثة كما لا يخفى على المتأمل واما الدلالة على
 الاعتقاد بالمعنى المذكور سواء كان معتبرا في الحمد على وجه الشرطية او الجارية فكل في
 امره والدلالة المحال بقرينة ما سبق في الحمد اللغوي فلا شبهة في ان العاري عن المطابقة
 ليس حمدا حقيقته والشبهة كافية في امره وربما يمكن ان يقال رجوع الصمير الى الاعتقاد
 بملاحظة تعليل الاعتقاد به فكانه قال لا يدل على الاتصاف المعنى والاعتقاد به
 وهي التعظيم والمنعم بسبب الانعام لا محذور عن الايمان اليها وتوحيده ما ذكرناه ووقع الاتصاف
 مقام الصمير في عبارة الامام والشارح اخذ هذا التخصيص فانه قال في تفسيره الكبير
 بعد فراغه من تفسير الحمد على ما بينا من اللغة وسمي ما حقه بحسب علمنا ان بحث عن حقيقته
 الحمد وما بهيته فتقول ان الحمد لله تعالى ليس عبارة عن قول اني الحمد لله لانه
 اخبار عن حصول الحمد فيغار المحرر عن حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشتمل على
 كونه منما وذلك الفعل ما فعل الشكر وهو ان يعبد كونه المنعم موصوفا بصفات
 الكمال والجلال وفعل اللسان وهذا ان يذكر الفاظا وآلة على كونه موصوفا بها
 او فعل الجوارح وهو ان يأتي بافعال الدلالة على ذلك الاتصاف فهذا هو المراد من الحمد
 هذا الكلام وقوله محمدا به محصيل الحمد به تعالى لكون الكلام في محمده تعالى

التعريف المذكور مخصوص بنحوه كما يشهد اليه اطلاق المنعم في التعريف وقوله
 لا اخبراه مراده ان اخبره عن حصول حقيقة الحمد وحقيقة الاخبار باعتبار
 المخبر عنه متغايرة ذاتية وان كان يجوز في بعض الصور ان يكون فرد من الاخبار
 من افراد المخبر عنه المخصوص بحسب الاعتبار كما تحققت فيكون مراده من التعليل
 كون ذلك التعليل حقيقة ولا ينافي فيه كون فردا منه عبارة الامام نص في اختيار
 كون الجمل المشتد على لفظ الحمد ما يشق منه اخبارية وبهذا الحال فيما يشتمل على لفظ
 او ما يشق منه اذا قلنا ان الفصل الامم الا ان يحمل كلامه على اعتبار كونه اخباريا في اصل
 والشكر كذا في هذا الكلام ايضا من حيث انما يشق اليه تلك الامم من ان ياتي
 الشكر ما يشتمل على لفظ الشكر او ما يشق منه فالعبارة بظاهرة حقيقة ان يقول العبد
 عن قول الله كما قال في الحمد الا انه حذف عبارة العبادة للشمس العبادة اعتقادا
 على ظهور المراد بقرينة قوله كذا ولا القول المطلق انما زاد الشرف بهذا
 مع ان ما ذهب اليه الامام العاتية هو ما ذكره لا القول المطلق توطئة لبيان حال
 القول المخصوص بالنسبة الى السكر العرفي لان بيان حاله بالنسبة موقوف على بيان حال
 القول المطلق بالنسبة اليه كما لا يخفى ولذا قال في هذا الاية في اه وقوله خبر من اى
 منوم القول المطلق من منوم الشكر كما هو الظاهر لان الكلام في منومهما قول
 والاطلاع بكذا وقع في بعض النسخ وفي بعضها بغيره او ولكل منهما وجه اما الشك الاول
 فانه واد لوجه الظهور ان المطالعة وان كان قد يحى بمغنى الاطلاع حيث قال في
 الصحاح طالعت الشيء اى اطلعت اليه الا ان المشتد من معناه في العرف هو النظر
 في الشيء كما قال طالع الكتب فلا ينافي سبب تفسير المطالعة بالاطلاع على هذا المشهور

شرح مطالعة من عادات على وجه
 ان لما جاء في قوله تعالى
 من انما جاء في قوله تعالى
 الا انما جاء في قوله تعالى
 ما انما جاء في قوله تعالى

واما ادوية فكمال مناسبة حينئذ لقوله الى طلقاه لان من المسموعات ليس احاسها
 بالسمع بل الاحساس ترتب عليه كما ان الاطلاع يرتب على المطالعة بالمعنى المشهور على هذا
 سلام القرمان كمال التلازم وانما زاد الشرف في المعطف لان صرف النظر
 الى ما خلق لاجله لا يتم الا به لكنه حذف الشرح لان المطالعة ليست مقصورة في شأنه
 لاجل الاطلاع فذكر السبب مخفى عن ذكر السبب على هذا يجب ان يترك معطف صاحب
 ايضا في قوله الى طلق ما يشق منه اى الاحساس به واما النسخ التي فيه فيكون الاطلاع
 فيها مقصورة المطالعة على انقل من الصحاح لكن لم يثبت كمال الملاحة كما لا يخفى
 ويمن عن اجناب الفهم الاحسان لان السلي الى ما يلى عن مساحطة ومما
 ليس الا احسان لكن الاول ان يتركه ويقول بل مما يحسن المتبادر لان
 مصدره فاحسن ان يقال مصدره متبادر لما يحسنه ويجب ايضا ان يعلم ان ما ذكره في
 السمع هو الاصل والعمدة في الصرف لما حق وليس ذلك مخفيا في اذ صرف السمع الى غير
 ضروري في تقييد الانسان ليتمكن من العبادة وصرفه ايضا الى طلق الاشياء التي اشتمل
 عبادة كسبح كلام الله وكلام الرسول وغيرهما من الاثار والاخبار النافعة فان
 استماعها عبادة مع قطع النظر عن كونها اذ امر او نهي وكونه اذ صرف الى استماع انواع
 الاصوات ليستل بها الى وجه الصانع صرف الى ما خلق لاجله اذ قد اشتهر
 منم مخصوص به بيان عمار حصص من المنعم بها لم يكن مقصودا بالاصالة بل المقصد
 الى بيان اعتبار وصول النعم الى الشكر كذا ادرجه في بيان لفظه ما هو المقصود به
 اصالة لان اعتبار وصول النعم الى الشكر انما يظهر من التعريف بملاحظة ان غير
 انعام الله تعالى عليه الشكر واما كون السكر العرفي واقعا في متبادر النعم وكيفية

الرجاء ان لا يلقا في
 سبب النعم

انما جاء في قوله تعالى
 من انما جاء في قوله تعالى
 الا انما جاء في قوله تعالى
 ما انما جاء في قوله تعالى

شرح مطالعة من عادات على وجه
 ان لما جاء في قوله تعالى
 من انما جاء في قوله تعالى
 الا انما جاء في قوله تعالى
 ما انما جاء في قوله تعالى

انما جاء في قوله تعالى
 من انما جاء في قوله تعالى
 الا انما جاء في قوله تعالى
 ما انما جاء في قوله تعالى

فما في ذلك من الغرابة

جاء التعظيم حتى يتم بها امر العموم والمخصص من العرفيين فلان من لا في مسكوك علم ان
العبد جيب ما انعم عليه الى ما انعم له ليس الاثا ودية حتى النعم بما يليق به في معنى المقادير كون
ذلك الصنف على وجه التعظيم طاهره باطنها مما لا يمكن ان يسكت في عاقل ايضا فغلط
من باب شبهه او مع توم احصاء الحمد العرفي في الافعال السله احاد لا ثا وثلاث
لوسم انشاء من ظاهر كلام الشارح من تفصيل الفعل والافعال والافعال صدق الحمد على
الافعال المقصوده لم يحركه بان الافعال مطلقا جزء من صرف الجميع غير محمول عليه لاشياء
في الوجود عن سائر اجزائه لان بعض ما صدق عليه الحمد عن صرف الجميع محتمل لا يصح
كلامه على الاطلاق الذي يشتهر ما ذكره عليه من ان النسبة بينهما بحسب الوجود والحسب
الحل الذي كلامنا فيه فظهر ان منشأ غلط القائل مجموع الامر من ثل الركن الاعظم في
منشأ غلطه هو الامر الثاني الذي ذكرناه بل لا يبعد ان يقال ان منشأ غلطه هو
لما ذكره الشريف فكانه قال كل ما يصدق عليه الحمد جزء من الشكر غير محمول عليه لاشياء
في الوجود اه فاذا كان حال جميع ما صدق عليه الحمد كذا لم يوجد فرد من افراد الحمد يصح
عليه الشكر لان مفهوم الكل لا يصدق على جزء المتنازلة الوجود فلا يكون بينهما عموم و
خصوص بحسب الحل اذ لا يتصادقان على شئ واحد فيكون غرضه من بيان جزئية ما صدق
عليه الحمد مطلقا جعلها دليلا على عدم تصادقها بحسب المفهوم حتى يصح الحكم بان النسبة
بينها بالعموم وتخصيصا بحسب الحل بل بحسب الوجود لانه انما وجد الشكر وجد الحمد لا
جزؤه ولا يلزم من وجود جزئه وجوده وهذا التقرير يظهر ان منشأ غلط القائل
ليس ذكره الشريف بل توم انحصاره افراد الحمد في الافعال السله احاد كما هو
المبا در مظهر كلام الشارح وان كان له توجيه صارف عن هذا المتبادر كما سطره

منه في باب التعظيم

لا يقال انه لما ذكر كلام القائل بان النسبة بين العرفيين بحسب الوجود ولزم منه
ان يكون النسبة بينهما بحسب الحل ثم لما كان القائل ان يقول كيف تكون النسبة بينهما بحسب
مع ان المراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد هو الفعل الواحد وصرف الجميع فعال
متعددة لعدد متعلقه لان وحدة الفعل مع تعدد المتعلق مما يستحيل ان يشارك
السؤال بقوله لا يقال آه ثم اجاب بقوله لانا نقول وتقريره ان تعدد المتعلق في الواقع
كما في المثال الذي اوردته لا ينافي وصفه بالوحدة وفي زيادة قوله وصفه اشارة الى
الوحدة الاعتبارية اي لا ينافي التعدد في المتعلق في الواقع اعتبارا بالوحدة في الفعل
باعتبار الوحدة في المتعلق ايضا لكن لما كان الكلام في وحدة الفعل كان منشأ السؤال
كون الفعل واحدا مع تعدد متعلقه واقعا بحسب اعتبار الوحدة فيه ففقط مع عدم منافاة
تعدد المتعلق في الواقع فان كان اعتبارا بوحدة متعلقه اعتبارا بوحدة المتعلق
فلم يكن لما كان عدم منافاة في تعدد المتعلق في الواقع وصف الفعل بالوحدة مما يمنع لانه مجرد
وعوى بلا دليل وقولهم صدر آه عقل الكلام اليه ايضا بزيادة توضيح فقال وكنته آه
يعني ان الوحدة على قسمين وحدة حقيقة ووحدة اعتبارية وتعدد المتعلق في الاول
الثاني ووحدة صرف الجميع من قبيل الثاني والمراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد العرفي
الفعل الواحد بالمعنى العام اي الواحد مطلقا سواء كان بالوحدة الحقيقية او الاعتبارية
ثم اعلم ان الوحدة وهو خلاف الكثرة تعرض للاشياء على وجه مختلف وانما اشياء
باعتبار الجنس وباعتبار النوع وباعتبار الشخص وباعتبار عدم الانتماء الى الاجزاء وهذه
كلها وحدة حقيقة لانها بحسب الواقع لا باعتبار وجه الوحدة في هذه الوحدات
الاربعة داخل في الواحد وقد خص الوحدة الحقيقية بالوحدة من جميع الوجوه تخصيصا للمأ

الحسب اعتبارا بوحدة المتعلق في الواقع

والحسب اوجه الفرق بين الفعل والاشياء متفاد به

ومن ثم ان كلامه بان الاطلاق ان الوحدة متحدة بالوحدة هو جلي

بالكمال من قسما كتحصيل الوجود بالخارجي ثم قد يكون الوحدة باعتبار العقل وهو ان
 الحركة بجهة واحدة لضبطها ونزل في الجهة لا يكون داخل في الواحد بملك الوحدة والا
 يلزم ان يكون وحدة حسيته وند بجهة ربما يكون موجودة في الخارج وربما لم يكن موجود
 فيه واما وحدة ند بجهة في نفسها فحقيقة فاجبة نفسها واحدة حسيته داخل فيها جوهرا
 كذا بحسب ان منهم معنى الوحدة الاعتبارية هذا ولك ان يقول الصرف فعل واحد النوع
 لانه ليس عبارة عن الافعال المختلفة الصادرة عن المواد والثالث اعني المطابقة وانها
 اذ هي فعال مرتبة على الصرف وهو في الجمع واحد النوع وعلى هذا الوجه وحدة الفعل
 على الوحدة النوعية يصح الكلام بلا تعلق الا انه لم يثبت اليه الشرف لان المتبادر
 من قوله فعل بني آة اذا اريدت الوحدة هو الوحدة الشخصية لا النوعية كما لا يخفى
 وايضا الظاهر ان المراد من الصرف هنا هو الافعال المختلفة بالنوع المرتبة على ايضا
 يلزم ان لا يكون الفعل المذكور في تعريف الجوهري اعتبارا بجهة نشاء وتلك جهة لا
 اتح ان يكون فعلا لا تختلف فلا يصح التعريف بالاعتبار الوحدة اعم من الوحدة
 النوعية الحقيقية والاعتبارية في كل واحد على الوحدة الشخصية اول لا المتبادر
 على انه لا ينبغي كلام الشرف على جعل على الوحدة النوعية كل النبوة هذا اذا حمل
 التفسير في فعل على الوحدة واما لو اريد منه الجنس كونه مصدرا مطلقا على التليل فكيف
 يشترط اليه ما نقل عنه ان هذا الجواب على تسليم كون فعل للوحدة ما اذا اريد منه الجنس لا النبوة
 السؤال عن أصله ثم اعلم ان الشارح اراد من قوله وذلك الفعل ان لا يخرج من هذه
 الانواع الثلاثة سواء اخذت احاد او ثنائ او جموعة او جموعة باسرها او اراد
 بيان الانواع الحقيقية للفعل فلا ياتي في كثر سائر الواحد الاعتباري كبدن واحد

نحوه ان يكون بجهة واحدة

الوحدة الشخصية

بالوحدة الشخصية الحقيقية فان المركب اذا ارتبط اجزاؤه ارتباطا بحيث يكون ذلك الارتباط
 منشا لفيضان بهما وحدانية على المركب بحسب الواقع لا باعتبار معتبر حيث يكون ذلك
 المركب منشا لافراد خاصة بسبب تلك البنية الواحدة انية تكون ذلك المركب مأخوذا مع
 البنية واحدة حقيقتا حقيقتا والبن الواحد مركب من اجزاء مختلفة المحتايين كاللحم
 العصب والعظم والشعر وغير ذلك من اجزاء الاولية او كالاكسود والصورة من اجزاء
 من اجزاء انانية او كالعناصر الاربع من اجزاء الثلاثة او كالمركب والصورة من اجزاء
 الاربعة بحسب التحليل لكن من تلك الاجزاء ارتباطا مخصوصا منشا لفيضان البنية الواحدة
 التي بها يصير تلك الاجزاء المرتبطة واحدا حقيقتا ويوصف بالوحدة الحقيقية يقال بان
 واحد بخلاف السكر واحد فليس من اجزائه ما ذكرناه من الارتباط فلا يفيض عليه
 بنية وحدانية بحسب الواقع بحد واحد حقيقتا بل يعتبر العقل به بنية وحدانية فيلاحظها
 فيصير واحدا بالاعتبار بسببها فيقال لذلك السكر الملتصق بتلك البنية بالجمع البنية
 السكر واحد اعتبارا خارجيا واما مجموع البنية والسكر فهو واحد حسيته لانه لا وجود
 له الا في العقل ومن حيث انه موجود في العقل له وحدة حسيته كما لا يخفى على المتأمل
 هكذا ينبغي ان ينهم في المعام اذ كثيرا ما يقع في الغلط لعدم التمييز بين الكبر الملتصق بجهة الوحدة
 وبين مجموع الكثرة وحدة الوحدة والواحد الاعتباري حقيقة هو الاول لا الثاني وان كانا
 قد يطلقوا على الثاني ايضا على وجه المساخ لان وحدة الحقيقية بنية وحدانية يعتبر العقل
 لانه لا وحدة حقيقية في اصطلاحه فانه ما لم يفرق الاسماع بعد على مسكة
 بغير الميم اي قدر من الفعل تمسك به يقال فيه مسك من خيرى بنية ولا يخفى الى قوله
 بحسب الوجود وفيه ان صرف الجمع قد يوجد به ان الوصف الساني كان في اتم الوجود

ان الوحدة بجهة واحدة

والمعروف ان شارة في قوله كذا في الجمع

فان كانا في جملة ما لا ينفصل
 بالانفصال في نفسه فلا ينفصل
 في نفسه بل في السان

الجليل فيكون النسب بينهما عموم من وجه لا عموم مطلق التسمي الا ان يقال المراد من
 الوصف النسب ايراد الله الاله والادوية على الاتصاف بالجليل على التقسيم سواء كان
 الاله واللاقه الى التي موروها باللسان او الاوصاف الاخر الدالة بالاله والادوية
 التي موروها سائر الجوارح كاليات والادوية التي تعتبرها الاوصاف الاخرى
 والادوية متاهدة بحسب وضعها لها من غير افعال الجوارح التي اعتبرت في عاين الحمد
 على جهة لان الدالة هذه الافعال على الاتصاف عليها وصنعيتها مع انها لا يدعى على
 خصم كان من الصفة الجيدة بخلاف اوضاع الاخرى فانها بمنزلة الاقوال في الدلالة على
 جليل وحق حكمها حكم الاقوال لكن لما كان ايراد الله الاله باللسان كثيرا اشياء وادوية
 بسائر الجوارح نادرا لا يصدق من مورو الحمد النعني هو اللسان وحده او اودع في اللسان
 ما في حكمه او يقال لما اعتبر النسب بينهما بحسب الوجه واعتبر ما بالنسبة الى الكمال من الشكر
 ما يكون بحسب الاعضاء التي اودعت في الانسان الكمال الخلق فلا يرد الاعتراض بالآخر
 المزدوج وعلم ان الامام اه لما كان بحيثين ماهية الحمد والشكر على الوجه
 الذي ذكره مطر النسخ والاشكال لان هذين المعنيين لم يشتر احق الاشتها راء الاول
 بما ذكره الامام في تفسير الانعام في العرف من الحمد والشكر وهو ان الحمد عبارة عن
 تعظيم النافع لاجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام احيانا الى المعظم
 او الى غيره والشكر عن تعظيم لاجل النعام وصل الى المعظم واية النسب بما ذكره العلامة
 الشيرازي في شرح احوال ان الحاجب تحريره وجوب شكر المنعم تعالى وهو ان الشكر ليس
 عبارة عن قول النافع الحمد او الشكر على سبيل الاول انما اذ لا معنى لاجل ان يكون
 دون آخر ولا عن معذرة على ما يظن لان الشكر فرع المعرف بل هو عبارة عن شكر العبد

في قوله
 الحمد والشكر
 على التقسيم
 سواء كان
 الاله واللاقه
 الى التي موروها
 باللسان او الاوصاف
 الاخر الدالة بالاله
 والادوية التي موروها
 سائر الجوارح كاليات
 والادوية التي تعتبرها
 الاوصاف الاخرى

جميع ما انعم الله عليه الى ما خلقه واعطاه لاجله الى آخر كلامه ثم قال وهذا معنى
 الشكر حيث جاء في كتابه الكريم ولهذا وصف الشاكرين بالعلمه وذكر ايضا
 في بعض الكتب ان شكر المنعم عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله على العبد من القوى
 والاعضاء ظاهرة وباطنة بذكره وتحريكه فيما خلقه الله تعالى لاجله كاستعمال النظر
 في مشاهد مصنوعات وآثار رحمته ليستدل به على صانعها وبالحمد في المنعم
 الذي ذكره العلامة مصطلح عليه فيما بين الاصوليين وان كان عبارة انهم
 بحسب الظاهر لكن ما لها واحد فعال بعضهم هو ان ياتوا براضى الله تعالى والاجتناب
 عن مساخطه وقال الآخر هو اتقاء النفس والزام بتكليفها بحسب المستنبات
 وفعل المتحاشات وقال البعض هو ان يسبح العبد بنعم الله تعالى على المعاصي
 وما لى الكل واحد يرجع الى ما ذكره الشارح وتفسير الشكر بهذا المعنى يؤيده ايضا
 ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الشكر هو الطاعة بجميع الجوارح لرب العالمين عز وجل
 فاقول الاول ان يؤيده الاول بما ذكره الامام في تفسير النسخ وذلك في قوله
 هناك بعد فراغه عن تفسير الحمد على ما يناسب اللغة وتيمم ما جرت به علينا ان
 عن حقيقة الحمد وما هيته فنقول ان حميد الله تعالى ليس عبارة عن قول العاقل الحمد لله
 لانه اخبار عن حصول الحمد فعبار المحرر عنه بل حمد المنعم عبارة عن فعل يشكره المعظم
 بسببه نه نعتا وذلك الفعل ما فعل القلب وهو ان يعتقه كقول المنعم موصوفا
 بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر النافع والاله على كونه
 موصوفا بهما او فعل الجوارح وهو ان ياتي بافعال والاله على ذلك الاتصاف
 فهذا هو المراد من الحمد هذا كلامه وهذا الكلام مصرح فيه بكونه كتمسك ماهية الحمد

في قوله
 الحمد والشكر
 على التقسيم
 سواء كان
 الاله واللاقه
 الى التي موروها
 باللسان او الاوصاف
 الاخر الدالة بالاله
 والادوية التي موروها
 سائر الجوارح كاليات
 والادوية التي تعتبرها
 الاوصاف الاخرى

ومتطابق لما ذكره الشارح تطابق الفعل بالفعل وعمل الشريك كان لم يحضر
عنده الشطر الاول من التفسير الكبير والافلاستضاء بالمصباح مع وجود
الاصباح مما يستبعد عن العاقل فضلا عن الغافل وهذا الذي ذكره الشارح
ما يمكن تأييد كلام الشارح والكلام بعد بحث فان ذكره الامام محسن
به ولم يظفر مستند له من نقل او غلب استعمال عرفي مع انه على وجه كلامه بدون
ارتكاب كونه المعنى المذكور معنى عرفيا بان يحل عليه قول الصوفية مما سبق فلا يكون
كلامه مستندا لما ذكره الشارح نعم المتبادر من كلام الامام تخصيص الحمد بمقابل النعمة
لغة او عرفا وان كان يمكن توجيه على التعميم لمقابل النعمة وغيره لما يقال اراد
المنعم في كلامه على سبيل التمثيل هذا والفظ ان يحكم في العرف محقق ما به النعمه وان
كان عاقل في اللغة لمقابل النعمة وغيره ثم الظاهر ان مراد العلامة هو ان الشكر لا
يورد به الاكاث ووقع فيه النزاع بل هو واجب عقلا او شرعا هو هذا المعنى
فكون معنى شرعيا لا عرفيا كما زعم اللهم الا ان يكون مراد من العرف اعم من الشرع و
العرف العام فيصح كلامه بعض الصحة قيل عليه ورد آية في مناقشة مشهورة
انه يجوز ان يكون الوصف بالعدا باعتبار المبالغة المستفادة من صيغة الشكر لا اعتبارا
ان الشاكر بالمعنى الذي ذكره قبل قول المناقشة مدفوعة بملاحظة السياق والسبب
فان قول تعالى وقيل من عباده الشكور كالتعليل لقوله اعلموا آل داود وشكرا
فالتعليل لا يحسن بل يصح الا بوصف الشاكر بالعدا كما لا يخفى على من ادنى وقوف بالسياق
الكلام فالمراد من الشكور معنى الشاكر مطلقا ولم يقصد منه معنى المبالغة نعم لما احتمل
ان يقال ان وصف الشاكرين بالعدا يصح على ارادة المعنى اللغوي ايضا لان الشاكر

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعدا
فان قيل لا يصح وصف الشاكرين بالعدا لان العدا
هي الكراهية والبغضاء والشكر هو الثناء والحمد
فكيف يمكن وصف الشاكرين بالعدا
جوابه ان العدا هنا هي العدا بالعدا
بمعنى المبالغة المستفادة من صيغة الشكر
ولا يصح وصف الشاكرين بالعدا لان العدا
هي الكراهية والبغضاء والشكر هو الثناء والحمد
فكيف يمكن وصف الشاكرين بالعدا
جوابه ان العدا هنا هي العدا بالعدا
بمعنى المبالغة المستفادة من صيغة الشكر

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعدا
فان قيل لا يصح وصف الشاكرين بالعدا لان العدا
هي الكراهية والبغضاء والشكر هو الثناء والحمد
فكيف يمكن وصف الشاكرين بالعدا
جوابه ان العدا هنا هي العدا بالعدا
بمعنى المبالغة المستفادة من صيغة الشكر

مطلقا قليل والكثرة والفجرة اكثر من الكرام البررة قال قيل لشارة النعمة
هذا وما تشد في قرن هذه الامة في الاستدلال على المنع العرفي للشكر قوله
قل لا ما لشكرون بل هو اقوى مما يعرف ذلك بملاحظة السياق اعني قوله تعالى
وجعل لكم السمع والابصار والافئدة وليلا ما تشكرون وقال الله تعالى وهو
الذي انشا لكم السمع والابصار والافئدة فليلا ما تشكرون بعض ثمانية الشارح
قيل لقول به مولى الشارح مولانا مباركنا المنطقه واما امام الحرمين فانه كان
من كبار السلف ومجتهدي في هذا الباب في تمت وتبيينه اعلم ان هذا الشكر
العرفي انما يجب للبعد حال وصوله الى مرتبة التكليف وتكليفه الى الصرف فان صرف
المكلف المتمكن من الصرف لا يمكن في صرحه وموجود في حال قصده اليه سواء كان التكليف
جميع ما انعم الله او بعضه الى ما خلق لا جلد في زمان من زمانه نعم يصح ان يقال
انه شاكر بالشكر العرفي وكون هذا الصرف في وسع المكلفين مما لا يشك فيه من هو
في زمرتهم فان ام لا ذلك وان كان متعسرا جدا بل في هذا الاستماع العادى
كان دائم الشكر فاستيعاب جميع ازمنة عمره من حال التكليف بذلك الصرف توقف
عليه ودام الشكر لا وجوده مطلقا ودخل فيه يتولى موجود في حال آه صرف العبد
جميع ما انعم الله الموجود حال قصد الصرف وان كان له نعمة اخرى قبل قصد الصرف
وقد عدت بلا صرف الى ما خلق له في زمان من زمانه كمن كان له بصرف خدم ولم يوجه
حال قصده الى الصرف فانه اذا صرف جميع ما انعم الله الموجود حال الصرف الى ما خلق
لا جلد يكون صرفه شكرا ويجب ان يعلم ايضا ان المراد من صرف جميع الى ما خلق صرفه الى
كل صرفه اليه من الاشياء التي خلقت لاجلها حال قصده الى الصرف لا صرفه الى

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعدا
فان قيل لا يصح وصف الشاكرين بالعدا لان العدا
هي الكراهية والبغضاء والشكر هو الثناء والحمد
فكيف يمكن وصف الشاكرين بالعدا
جوابه ان العدا هنا هي العدا بالعدا
بمعنى المبالغة المستفادة من صيغة الشكر

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعدا
فان قيل لا يصح وصف الشاكرين بالعدا لان العدا
هي الكراهية والبغضاء والشكر هو الثناء والحمد
فكيف يمكن وصف الشاكرين بالعدا
جوابه ان العدا هنا هي العدا بالعدا
بمعنى المبالغة المستفادة من صيغة الشكر

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعدا
فان قيل لا يصح وصف الشاكرين بالعدا لان العدا
هي الكراهية والبغضاء والشكر هو الثناء والحمد
فكيف يمكن وصف الشاكرين بالعدا
جوابه ان العدا هنا هي العدا بالعدا
بمعنى المبالغة المستفادة من صيغة الشكر

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعدا
فان قيل لا يصح وصف الشاكرين بالعدا لان العدا
هي الكراهية والبغضاء والشكر هو الثناء والحمد
فكيف يمكن وصف الشاكرين بالعدا
جوابه ان العدا هنا هي العدا بالعدا
بمعنى المبالغة المستفادة من صيغة الشكر

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعدا
فان قيل لا يصح وصف الشاكرين بالعدا لان العدا
هي الكراهية والبغضاء والشكر هو الثناء والحمد
فكيف يمكن وصف الشاكرين بالعدا
جوابه ان العدا هنا هي العدا بالعدا
بمعنى المبالغة المستفادة من صيغة الشكر

هذا هو المعنى الذي مراد من الشاكرين بالعدا
فان قيل لا يصح وصف الشاكرين بالعدا لان العدا
هي الكراهية والبغضاء والشكر هو الثناء والحمد
فكيف يمكن وصف الشاكرين بالعدا
جوابه ان العدا هنا هي العدا بالعدا
بمعنى المبالغة المستفادة من صيغة الشكر

ما خلق فانه مستعد اذ ربما يكون الصرف الى احد تلك الاشياء ما شاء عن
 الصرف الى الآخر وربما يمكن الصرف الى البعض بالنسبة الى بعض كمال الى
 فلا يمكن منه صرف الجوارح والتسليم للعبادة المالية وقس عليه وعلى هذا يكون
 الشكر العرفي صرف العبد جميع ما انعم الله المكن من صرفه الى اي كان مما خلق
 لاجله في زمان ما وجب في دوام الشكر صرفه اليه دائما مادام متمكنا من
 الصرف ويحتمل ان يراد بالشكر صرف العبد جميع ما يمكن من صرفه مما انعم الله عليه
 الموجود وحال التكليف الى جميع ما خلق لاجله مما يمكن الصرف اليه مجتمعا و
 متعاقبا لكن رعاية تقديم الاله من اول التكليف الى آخر العمر مادام تلك النعم
 موجودة ولا يمكن من صرفها من غير انقطاع الصرف فيما بين تلك الازمنة التي
 يمكن من الصرف فيها في لا كما يوجد الشكر العرفي اللهم الا في الانبياء والمرسلين
 ومن كد وجد ومن العباد الصالحين اللهم اجعل لنا من عبادك الشاكرين عظامك
 الراشدين الذين اكرمهم المشعوف باستعلام محتات روضه الى استكشاف
 الدقائق من المستودع ودائع كنوز النجوى المستطعم طلع طلوع رموز الدين
 المستكشف الحام الاستار عن وجوه ازهار الاسرار اني مذهب لك قواعد
 كنهات لا تحصى ومرايد تقيانات لا تستقصى لكن حافظا على التواعد و
 شاكر اعلى الموائد ليرتبط العبيد وتستجيب المزمع ان في ذلك لذكرى لمن كان له
 قلب او التي السمع وهو شهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاك
 فبصرك اليوم حديد - ولما فرغنا من مباحث الحمد وتحميد فالان نشيخ في
 مباحث الهداية بهداية الله ونوفيقه **قوله** عرفها بعضهم انه اراد صاحب الكفاية

هذا هو صاحب الكفاية

حيث عرفنا يراد فيها هو الهدى بالدلالة الموصلة الى البقية و اراد به
 الاصال بالفعل لانه المتبادر ويدل عليه استدلاله بوجوه الاول وقوعه
 في مقابلة الضلال في قوله ثم لعلى هدى اذ في ضلال يبين الثاني انه يقال
 هدى في موضع المدح كما يقال هدى الثالث ان هدى مطاوع هدى
 والمطاوع لا يخالف اصلا الا في التأثير والتأثير والوصول بالفعل معبر
 الا هدى فلا بد ان يعتبر في الهداية الاصال بالفعل واخرض على الوجوه
 بان الواقع في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الهداية والكلام في الهدى
 ولا استدلال بوقوعه في مقابلة الضلال اذ قد يفسر بالدلالة على ما لا يصل
 والمدح في الهدى اما لان الكمال من الوصول ايضا فصيلا او لان المراد بالمشيخ
 بالهدى مجازا والمطاوع قد خالف الاصل من امره فلم تأخر وعلمه فلم تعلم
 ثم بعض التعريف ايضا بقوله ثم واما قوله فهدى ثم فاستجوب العرف على الهدى
 الاله واجيب عن الاول بان لا فرق من اللازم والمقتضى في باب المطاعة الا
 بالتأثير والتأثير فما هو معتبر في حد ما غيرهما معتبر في الاخر ولما قيل ان يقول
 لا ثم ان الهدى مطاوع للهدى المتعدي مراد منها معناها كونه ايضا
 يرجع الى قال هذا الاستدلال الى الاستدلال الثالث فلا وجه لعدله استدلال
 برأيه واجيب عن الثاني بان الكمال مع عدم الوصول معصية هم عليها وبان
 الاصل المتبادر في الاطلاق احييته ولما قيل ان يمنع الاول ان الكمال مع عدم الوصول
 انما يكون معصية اذ انعدم الوصول في جميع الازمنة واما اذا لم يتعين ملائمة كونه
 معصية واجيب عن الثالث بان حقيقة الاتجار بصيرورة ما مورا وهو هدى

وهو الهدى
 وهدى في مقابلة الضلال
 ثم يبين في قوله ان هدى
 هو الهدى بمعنى الهداية
 فتكون الحكم من وجه
 رخص الهداية في
 الهدى بالمعنى
 لان الهداية لا
 تستعمل في
 الضلال كما
 يبين الله في
 ان محاربه
 وهداية
 هو

لان وان لم يصل
 ان كان كماله
 من جهة
 من انما يبين
 كونه
 حجة

كما لا يمكن لان ذلك الوجدان ان يطلق المسمى على واحد الطريق الموصل بطلان
 حين وجدانه بما اعتبار سلوكه فيه و وصوله الى المطر بشرط ان لا يكون ساكنا في مكانه
 هو له وجد المطالب الكماله زيا و تحقيق وجدان يوصل لان وجدان المطالب
 يستلزم قطعاً و بقاء كذا التنوير والا فان اعتبر السلوك والوصول كما ينبغي عنه
 تنويره وهو المشهور في العبارة نوع تسعة والمراد هو الوجدان الذي سمعها
 وكان مراد المعرفة هو هذا الوجدان ايضاً وعلى هذا يلزم البعض الاستدراك
 في التعريف ايضاً او ريد ان هذا انما يصلح في الجملة لان يكون تفسير الالهام
 لان من الوجدان المطلق ما يصح ان يطلق عليه الالهام فيكون في التنوير اشارة
 الى هذا فافهم بجملة الهداية فانه لا يصلح ان يكون تفسير الالهام بوجه من الوجوه
 ولم يدل غيره عليها باعتبار هذا القيد لاجل كسوف معنى الوجدان المعبر في التعريف للصحيح
 البعض ولا يكون صورة التقصص من الهداية اصلاً سواء وصف به الواحد او
 او غير بعيد ساحة التقصص عن توصيف الواحد بالهداية لا لاجل ان الواحد
 ولا غيره عليها يقال له ابد ولا يقال له على اشتقاقه من الهداية اذ الكلام في
 من الهدى اذ قد يحكى لازماً فيقال اذ معنى ممتد على اشتقاقه من الهدى للارزاق
 وربما يقال الهداية الدلالة على اوصول الموجه للسلوك سواء وصل ولا في الدلالة
 في مفهوم الهداية هو السلوك لا الوصول وكذا الالهام هو السلوك في الطريق
 سواء ادى الى الوصول ولا وفي عليهما الضلال والاضلال وفي موارد الاستعمال
 نوع مساعدة لما ذكره هذا القائل وحل بعضهم تعرف صاحب الكشف على هذا
 المعنى ليظهر بلا تكلف تعاقب كل من الضلال والاضلال للالهام والهداية وكذا

كما صرح بهذا التعاقب رافع من الكشف بخلاف اذا حمل على المبادر ويجعل الوجدان
 جونا من مفهوم الهداية فلتاح صحة التعاقب عن تكلف تدبر لان من تعاقب آه
 الاخر ان يقال لان طلب ما يوصل الى المطالب ولم يجد اذ عدمه بعد وجدانه
 ولم يسلك الى طريق مخالف بل تعاقب لان العاقبة انما تطلق لغيره على العادم بعد
 الوجدان وقد يطلق في العرف على من لم يجد بعد الطلب كقولهم التيمم شروع
 لعاقبة الماء وايضا المتعاقبة بالكلية لا يكون طالبا فلا يكون له مطلوب الا ان
 عليه التعريف لما نأخذ من المطلوب الالهام الا ان كل المطر على ما شانه ان يطلب
 لا على انه مطلوب العاقبة ولا يمكن ان تصف ووجه صحته انه اراد ان تعاقب عن
 تحصيل المطالب بعد الطلب لانه لم يجد ما يوصل اليها او وجد ثم فقد بقاء
 فقول ولم يسلك طريقها اي سواء كان موصلاً او غير موصول لتفسير لقوله بالمره
 ونقط التعاقب ترشدك الى هذا في رجع الكلام الى ما ذكرنا واما منشا غلط
 هذا المعرف فانه رأى انه قد يطلق الضلال على ما ذكره كما يقال ضل منزله
 فقامس الغواية عليه مع انها لا يحكى بهذا المعنى لا لغة ولا عرفاً اي بلا الكسب
 المراد من الاكساب مطلق الكسب لا ما يكون بطريق قطع فخرج احتميات
 واحتميات وتكون ايضاً بل ما يكون بمجرد توجه العقل باختيار لان ذلك
 نوع كسب ايضاً نعم يلزم ان يدخل في الالهام ما يكون بالسبب بلا اختيار
 مباشرة ككسب بعض احتميات والاوليات اي صلتين بلا اختيار في مباشرة
 اسبابها من صرف الخواص وتوجه العقل لكن يمكن ان يدفع بان كل كسب
 على التحصيل بالالات سواء كان استعمالها بالاختيار او الاضطرار

قال الشارح في هذا الكلام
 افصح من كلامنا في هذا المعنى
 الصريح فيكون الكسب فيكون

الحق والصدق تشاركانهما اذ هما المصداق او هو المتكافئ
 لكلام الشارح وبيان الفرق بينهما بقوله والفرق آه كما علم في باب المفاعلة
 الى باب المفاعلة وان كان جزم المطابقة يقتضي ذلك ايضا اذ هو من الاضافات
 المسعفة لظهوره فله لانه يدل عليه ولا تطابقه بخلاف ذلك اذ هو من افعال الترتيب
 لا يقال الذي علم فيه هو سعة كل منهما الى الآخر بل يطبق لا بالمطابقة لانه قول في الشيء
 الى الشيء بل يطابق بان لا يلاحظ في تلك النسبة عكسها بان يكون ذلك العكس في غير
 النسبة النسبة المطابقة فقط وانما اذا لوحظ ذلك العكس في تلك النسبة المطابقة لا يطبق
 والنسبة في باب المفاعلة بالاعتبار الثاني والاولى ان لا يوصف الشيء على
 وان لا يكون مع معروض نسبة المطابقة فكل من الفعل والمنقول في باب المفاعلة
 من المطابق لم يلاحظ اولاً وبالذات بالانصاف بالمطابقة لا بالمطابق وان كان المطابق
 لازماً لهما ولم يلاحظ نسبة في ضمن نسبة المطابقة وما يقال ان المطابقة يكون بين
 الشيئين ليس معناه انهما قائمتان بمجموعهما من حيث مجموع لان ذلك في بعض الحكماء
 القائل بقيام اضافة واحد لمجموع الاخرين او امور كالاضافات المتعددة وبتد
 الجمهور ان فيها اضافتين تامتين قائمتين بكل واحد من الطرفين وهما المطابقتان
 فيما نحن فيه بل معناه ان المطابقة معقل من الشيئين ووصف احدهما بهما بالاعتبار
 الى الآخر وملاحظة انصافه بهما في منزهتهما كما تحميت انهما واما المطابقة فتخرج
 وكسراً في كل من الطرفين فبستان اخر ان مقتضى ان عارضان نسبة المطابقة باعتبار
 جعل كل من الطرفين اصلاً او فرعاً في تلك النسبة وحينئذ لك ان المتقابلين متصفين
 بالعدل والمساواة فانما هو مع قطع النظر عن قيام الاخر به انصافاً ونسبة

فانما هو مع قطع النظر عن قيام الاخر به انصافاً ونسبة
 انما هو مع قطع النظر عن قيام الاخر به انصافاً ونسبة
 انما هو مع قطع النظر عن قيام الاخر به انصافاً ونسبة

في باب المفاعلة بالاعتبار الثاني والاولى ان لا يوصف الشيء على

من جهة وجهة قبل وانما بالنظر الى قيام الاخر به ونسبة اليه من جهة اخرى فله
 متبادله ولما نحن في هذا الاعتبار ان في التطبيق لانه من قبل الاضافة المسعفة فلا
 يجعل في الطرف الا معمل مثله في الطرف الآخر توهم ان النسبة في المطابقة
 بالتطبيق لا بالمطابقة لكن بطريق التحقيق مع هذا التوهم فان ملاحظة تطبيق الطرفين
 في التطبيق ليس لكونه جزءاً من منزه بل لكونه معمل محتاجاً الى معقل لكونه من متوله
 الى شأنه ذلك كالا برة والبسوة فان احدهما لا يعقل بدون الآخر مع ان كلا
 منهما ليس جزءاً من منزه الآخر الا ان التطبيق لكونه من الاضافة المتعقبة ربما توهم
 كون تطبيق الطرفين الآخر جزءاً من منزه بخلاف الا برة والبسوة فانها من الاضافات
 المختلفة واما المطابقة فعنها اضافة اخرى خارجة عن صفة التطبيق عارضة لها
 معتبرة في منزه لفظ المطابقة ولجميع الطرفين وعارضة محضت بمجموع معروض
 ومحل اخر لانه من جهة الاضافة وربما تعتبر انصاف الشيء بالتطبيق دون المطابقة
 واستكشف ذلك من السلف فانه لم يعتبر مع الاضافة العارضة له وكونه معروضاً
 لا يسمي متاهة وقس عليه جميع المواد لمصدر باب المفاعلة فان منزهة اما مجموعها
 كالمثركة والمطابقة والمماثلة ونحوهما كما يكون اصل المصدر من متوله الاضافة
 او مجموع حدث غير اضافة مع اضافة عارضة له ان لم يكن اصل المصدر من متوله
 الاضافة كالمضاربة والمقابلة هذا هو التحقيق في باب المفاعلة الا ان الملازمة
 لما سبق ان يكون مراد الشريف من المطابقة معنى التطبيق فانه ربما يعتبر عنه ما لكونها
 لازمة له وان كانت خارجة عن منزهة لما نهت سابقاً من التطبيق من الاضافة
 المسعفة فلا معمل الا بملاحظة مثلها في الطرف الآخر فله المطابقة آه

انما هو مع قطع النظر عن قيام الاخر به انصافاً ونسبة

عن كون الاعتقاد متعلما لنفس طبق الواقع اياه لا عن كونه متعلما لمشاركة الواقع
 اياه بالطبق كما يدل عليه لفظ المطابقة وكذا الصدق يشترك الاعتقاد والواقع
 بالطبق بل منطبقه اياه لكن لما كان الطابق من الإضافات المتشعبة المشتركة وكان
 المتعلق يدل على الاشتراك عبر عن اصل الطابق المطابقة كما يعبر في الاكثر عن الإضافات
 المشتركة بصيغة المتعلق وجب المسامحة للملك المتكلم باعتقاد واعيان ظهور المراد
 لان المنطوقات وكذا ان تولد لما جعل الاعتقاد اصلا في هذا الاعتبار باعتبار اصل
 الواقع مطابقا اياه فكان وقع الاعتقاد بمنزلة الواقع سمي منه ومطابقه لما في الذي
 هو صفة الواقع وقيل سمي العقد هنا لشيء وجوب قبوله وسمى التول كونه مدلوله
 وقيل عليه ان معنى الصدور وقول رقيب ان العقد لرفع الطابق المطابقة منه وبغير الواقع
 سواء اعتبر من جانب او من جانب الواقع الذي هو الحق اي الثابت المنقح والتول كونه
 وان كانا كما هما عين الحق فسميته في العرف ان الحق اطلق في العرف على كل ما لا يقع
 بالحق بالمطابقة مطلقا كالاتقال والعقائد والمذاهب والاديان وما لا يابل
 والصدق اخص فيه بالاتقال المطابقة المدلول الذي اعتبر بصفة كبره او اكلام
 اخصه مطلقا اعم من المنطوق والمعتدل وينبغي الكذب واما قول الشريف متشابه
 في التوارد آية محسب اصلها فلان غاية التخصص الطاريء الاستعمال وانما اعتبر المطابقة
 من جانب التول لان الصدق اعتبر منه فهو لفظ مطلق المطابقة فخصها العرف لا اعتبارا
 من جانب التول لان الواقع هو الاصل واعتبار المطابقة التول اياه النسب لا اعتبارا
 التبع على اصله خلاف العكس لم يصدق الحق ثم اعلم ان المعلوم بالذات في الحقيقة
 هو نسبة الذميمة لا الخارجية وهذه النسبة الذميمة هي التي اعتبر صدقها وكذبها

هذا هو الوجه في قوله
 لا عن كونه متعلما لمشاركة الواقع

هذا هو الوجه في قوله
 لا عن كونه متعلما لمشاركة الواقع

هذا هو الوجه في قوله
 لا عن كونه متعلما لمشاركة الواقع

نسبة

لنسبة الخارجية وعدم مطابقتها لما والمراد من النسبة الخارجية ما يكون منسلا مطلقا
 اي اعم من الخارج والذم من طرف نفسها باعتبار منسوبها اذ المراد من الخارج
 هنا الخارج باعتبار المعلومية وهو اعم من الذم من الخارج والاطلاق الخارج على
 هذا المعنى يصحح به الشريف في ما بحثه ببيان الحاجة وما هذا يكون في قضايا
 الذميمة نسب خارجية اي صادقة في نفسه على ان الصدق بمعنى الصادق
 مجازي كما اشار الى الاشتراك في الحق بقوله بالحق المصدر في وقوله على انه
 صفة شبيهة فافهم من هذا عن اخذنا من ان الصدق لفظ هو مطلق الطابق
 المعبر به عن الاعتقاد والواقع غير اعتبار كون المنطوق او لا هو الواقع او لا
 وما في الحق في العرف بالمطابقة المنطوق فيها الواقع اولها النسبة المذكورة
 خص الصدق فيه ايضا بالمطابقة التي نظر فيها الاعتقاد اولها يحصل التميز بين
 الاعتبارين فان الاعتبار الاول لما وضع باذنه لفظ فاسب ان يميزا الاعتبار
 الآخر عنه ايضا لفظه في اقل خصوصية فكان لفظ الصدق مما قيل مؤنة في هذا التمييز
 لما كان موضوعا بحسب اللغة لمطلق المطابقة وكان تخصيص العموم منهم على طرف التمام
 اخرج لفظ الصدق عن عموم وخص بالاعتبار الثاني وليس ذلك نقل اللفظ عن معناه
 الا سلب الكلمة الى معنى مغاير لمغايرة ما حتى يستبعد ذلك اللفظ من الماء ويخصص
 التميز ولم يرد ان الصدق لم يقع صفة الاعتقاد اصلا بحسب اللفظ فوقع صفة بحسب المعنى
 العرفي كما في الحق لان معنى الصدق في اللغة هو الذي ذكرناه ولا سبيل الى انكاره
 ان مراده ما ذكرناه ممكن على بصيرة ثم لما كان تسمية الاعتبار الثاني بالصدق بحسب
 العرف ظاهرها كمشورتها كما ينبغي عن موارده الاستعمال وتسمية الاعتبار الاول فيه

فان النسبة الخارجية

فان النسبة الخارجية

فان النسبة الخارجية

فان النسبة الخارجية

فان النسبة الخارجية

بالحق مما يطرق اليه المنع لم يذكر تسمية الصدق مستنداً وذكر التسمية الحق في الحاشية
 حيث قال وفي كلام الرئيس ان الحق بطلان على المرحوم مطلقاً وعلى المرحوم دائماً على القول
 او العدة اذا طابقت الواقع اسي والحق الطرس ذكر في شرح البشارات ما ذكره الشيخ
 منهم الصدق والحق بعينه الا ان الشريف جعل المستند كلام الرئيس لعظم شأنه فيمن
 اراد بالاعتقال على الناس سأل بالقبول وما نقله الشريف عن الرئيس في التبا
 الشفا حيث قال اما الحق فمفهوم من المرحوم في الاعيان مطلقاً وفيهم من المرحوم والرايم
 فيهم من حال القول والعقد الذي يدل على حال في الشيء الخارج اذا كان مطابقاً لقول
 قول حق لا اعتناء بحق والحق من قبل المطابقة كالمصادق الا انه صادق فيما يجب
 باعتبار نسبة الامر وحسب اعتبار نسبة الامر اليه في الكلام ان جعل التصديق لا
 ان التصديق في اللغة هو افاة الصورة الخارجية للشيء والمراد بها افاة الصورة
 الذهنية فحينئذ يمكن ان يراد من الصورة الذهنية التصديق فقط اعم منها ومن الصورة
 الحقيقية قوله فمفهوم من واقع التصديق وزيادة كشف فيه يريد به تحقيق إطلاق الحق
 بالمعنى الاخص بالنسبة الى مجموع ما ذكر في التمهيد اما بما سأل على ان يتم الشيء بعد ما او يقال
 ان بيان النسبة كذا في التمهيد على وجه السببية وكذا يتم فلا اعتناء به فكان لم يذكر غير
 التعريفات ولذلك خص التمهيد بها وعلى هذا لا يكون بيان النسبة واحداً في الشاير
 وكلام الشريف يمكن حمله على كل من التوجيحين للنفس الناطقة يعني النفس
 الانسانية من حيث مجرد ما في ذاتها نسبة الى المجرىات المستمارة بعالم الغيب من حيث
 تعلتها بالبدن بحسب بيرة العرف وهدوئها مع حدود نسبة الى المستمارة المستمارة
 بعالم الشهادة من المبادي العالية اي من جنبها والمراد من التاثير وال

هذا هو المقصود من قوله
 ان الحق بطلان على المرحوم

هذا هو المقصود من قوله

هذا هو المقصود من قوله

المراد من الحق في الدنيا

لا حاجة الى تقدير

اعلم مما يكون بالذات او بالواسطة او هو من قبل اسناد ما للبعض من جملة الى كلها
 لكمال الاتصال والتشاكل فيها كما يقال فعل هو فلان كذا مع انه فعل واحد منهم فلا يشترط
 كلامه لما اشترط منهم من ان المؤثر في النفس الانسانية والمفيض لكمالها هو العقل الفعال
 لا غير فيما يحكمها من الابدان اي من جنسها اولاً لان لام التعريف في النفس والحقبة
 لا لعدم الذم من فتح جميع الابدان باعتبار افعال النفس بغير ثبوتها في النفس الناطقة
 الابدان باعتبار ان كل فرد منها مؤثر فيما يخصه من بدن ووقتية المبادي على النفس ووقتها
 على الابدان باعتبار التاثير والتشجير بان ثبوتها لا غير اذ هو المناسب للقيام كالاخبر ولا بد
 لما اذ يعني ان انشطار حال النفس في كل جهة دليل على وجود مبداء لها اذ لو لم يكن
 تعجز النفس عن ضبط الجانين وكما ينبغي الاشتغال باحد ههنا عن الآخر فحتم ان نظام
 حالها في تلك الجهة ولا يتخفى على النصف الرابع الى وجهه ان مثل ذلك المبداء لا
 يكون الا احراراً وجوداً اما بان يكون كلاهما معاً زائداً على النفس او يكون احدهما رادياً
 والاخر عينا وسجى لك زيادة تخمين فيه بها تارة ويستفيض في ما تارة من
 صور المعقولات ويطلب فيضها ولم يرد انما تارة ويستفيض بها مطلقاً اي
 كان الاثر والمفاض صور المعقولات اولاً لان تلك القوة لا تستغنى عن تلك الصور
 عنها فقط والمقصود من هذا الكلام نوع تميز من التوتير اي التي بها الاستغناء
 كانت في بعض مراتبها هي القوة النظرية والتي بها ثبوتها وتعمل افعالها الخشنة
 المختصة بالناس المحتاج اليها في تدبير البدن فان هذه القوة يحصل بها الآراء الخشنة
 التي ترتفع عليها تلك الافعال الاختيارية وهذه الافعال لا تخلو عنها في جميع مراتبها
 ويمكن حل قرآن من الخطبة اه اراد به بيان المناسبة بينها وبين تلك المراتب

هذا هو المقصود من قوله

ان الحق بطلان على المرحوم

هذا هو المقصود من قوله

المراد من الحق في الدنيا

Handwritten text in Urdu script, likely a signature or a short passage, located in the upper right corner of the page.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل القرآن
واحد في نفسه
والسبحان والثناء
لأنه لا ينفصل

الحسن

三

رسدک السہ قوسہ وہ آیت الہیہ از دل و کسب
فاسد مع ما قبل ان التوفہ النظر فی فیض

مکتبہ اسلامیہ دارالعلوم دیوبند
فائزہ صاحبہ

ان هذا المقام ينبغي شرحا ابسط من هذا فاقول قال الشيخ في الشارح القوة
 الكلية استمدادها من القوة النظرية فمن هناك يأخذ المتكلم ما يتكلم به فيما يرد
 وينتج في الجزئيات وقال في الاشارة ومن قوى النفس لها حجب حاجتها
 الى تدبير البدن وهي القوة التي يحسن العقل العلي وهي التي يستنبطها الحبيب
 بحسب العمل في الامور الانسانية جزئية ليصلح الى اغراض اختيارية من مقتضى
 اولية وداعه وجزئية باستمداده بالنقل النظري في الراي الكلي الى ان يصل الى الجزئية
 وقال في المحقق الطوسي في شرحه قوى النفس تنقسم بالشيء الاول الى ما يكون غايته
 في البدن الموضوع لتصرفاتها كماله اياه تاثير اختياريا والى ما يكون باعتبار
 تاثيره عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وليس في الاولى عقلا اوليا
 والثانية عقلا نظريا فالشروع في العمل الاختياري الذي يحسن الانسان لا يتأتى
 الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي يستنبط من مقتضى
 كلية اولية او تجريبية او داعه او فنية يحكم بها العقل النظري واستعملها العقل
 العلي فيحصل ذلك الراي الكلي من غير ان يخص بجزئي دون غيره والعقل العلي ينقسم
 بالنظري في ذلك ثم انه يقتل من ذلك باستعمال مقتضى جزئية او محسوسة
 الراي الجزئي الخاص بعمل كسبه وحصل بعلم متاخذ في معاشه ومعاذ وقال
 الشارح في المحاكمات في شرح هذا الكلام لا شك ان النفس الانسانية ادراكا
 بالاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاقبوا النفس قوتين مبداء ادراك
 مبداء فعل من حيث الادراك من الملاء الاعلى والفعل في العالم الاول في بدنه فاجبه
 الاول تاثيرا وباجبه الثانية مؤثرة واقول في قوله من الملاء الاعلى اشارة

فليس في القوة النظرية

فليس في القوة النظرية

سبحان

سبحان

الى ان لا يحتاج الى القوة النظرية انما هو من جهة الادراك الفاعل من الملاء الاعلى وهو
 صور العقولات مطلقا اي سواء كانت بدنية او نظرية بصورة او تصديقية
 كلية او جزئية لا صور المحسوسات باحدى احوال المدركة فانها مثل الامور الجزئية
 ترتسم فيها اذ اوجد شروط الاحساس وليست متأثرة من الملاء الاعلى فيصير العقل
 لان هذه المثل ليست مرتبة فيه نعم فائضة عن معنى ان المؤثرة العالم السفلي هو
 العقل الفاعل على ما هو المشهور والمثل المرتبة من جهة الموجودات الخارجية في العالم
 السفلي فهي راي العقل الفاعل لكن الكلام ليس في هذا الفيضان بل في فيضان القوة
 الثانية فيه بحيث يكون النفس بذلك الفيضان عالما معقولا مع ما للملاء الاعلى و
 ذلك انما يكون فيضان العقولات الثانية فيه وارسام مثل المحسوسات كمن في اعداده
 احوال الملائمة لها الموضوع لا يتبها فلا حاجة فيه الى قوى اخرى فذلك يحصل
 ما يريه انوار مع انه لا قوة نظرية في غير الانسان ثم قال والقوة التي بها تدرك
 النفس الاشياء تسمى بالعقل النظري والقوة التي صادت بها مصدر الافعال تسمى
 العقل العلي ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا تتعلق بعمل وادراك بامور
 متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين او الى قسمين قوة ادراك الامور
 التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ومنه حكمه النظرية على هذه القوة وقوة ادراك
 آراء متعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومنه حكمه العملية على هذه القوة
 لان مرجعها العلم واما العقل العلي فاما مصدره عن الافعال بحسب استنباطه ما يجب
 العقل من راي كلي يستنبط منه كلية ولما كان ادراك الكل واستنباطه من مقتضى
 الكلية انما هو العقل النظري فهو مستعين ذلك بالعقل النظري اذ العمل لا يتأتى بدون العلم

شتان مقدمة كية وى ان كل حين نتي ان توتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق
 ينبغي ان توتى به وهذا رأى كل ادرى العقل النظري ثم ان العقل العملي لا اراد
 ان يوحى صدقا جريئا فهو انما يصدق بواسطة استخراج ذلك الجزئى من رأى الكلى
 كما نتول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان توتى به فهذا الصدق ينبغي ان توتى به وهذا
 رأى جزئى ادرى العقل النظري ايضا لكل العقل العملي انما يصدق هذا الصدق بعلم
 به كجزيئى فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال لا راي جزئية تنبئ
 آراء كية عند مستنبط من مدمات بديهية او مشهورة او تجريبية انتهى اقول
 وفي قوله وهذا رأى جزئى ادرى العقل النظري اشارة الى ان العقل العملي ليس له
 مبداء العلم اصلا جزئيا كان او كليا وايضا اشارة الى ان العقل العملي قد
 ستم من العقل النظري في ادراك الرأى الجزئى كما اذا كان ذلك الرأى الجزئى ممتد
 جزئية عقلية لا محسوسة لان المحسوسة كمن فيها كواس فلا حاجة لها الى العقل النظري
 فان الوهم حكم في الامور المحسوسة بواسطة الآلات بحيث بلا استدلال من القوة
 النظرية كما هو الحال في سائر الحيوانات فاذا كان الرأى الجزئى من الامور المحسوسة
 حكم فيها الوهم بلا حاجة الى القوة النظرية بخلاف الرأى الكلى فانه لا يمكن ان يدرك
 بدون القوة النظرية وانما قالوا انه يستمد في ادراك الرأى الكلى على وجه التحصيل
 ان الاستدلال ثابت في ادراك الرأى الجزئى في بعض الصور ايضا لان الظاهر
 ان الاستدلال في رأى الكلى مطرد في جميع صور اعمال القوة العقلية فيطرد الايجاج
 الى ادراك الرأى الكلى في جميع صور الاعمال بحسب النظر وان كان كمن عملا على وجه الهندسة
 ان يكون معنى الرأى الجزئى بينا بنفسه لا يحتاج الى الاستنباط من رأى الكلى ولذا

هذا هو الذى
 لا يمكن ان يدرك
 بدون القوة النظرية

قال الشريف في اغلب خلاف الاستدلال الرأى الجزئى فانه غير مطرد لا مقرر
 انما لم يعتبر به وانما لم يعتبر الشارح كون تلك المقدمات ظنية كما قال المحقق
 الطوسى لقلته وندرته ولم يعتبر ايضا كون تلك الاداء الكلية مبنية بنفسها اقا
 لعدم ظهوره اولدرة جدا لكن الشريف اعتبره فلهذا لك قال علوم نظرية
 في اغلب واذا فهمت فانتلنا لك من مولاته الا فاضل المعظم علمت
 اجله الشريف في هذا المقام من محسن الكلام وحل المرام فطال المذكرة
 آه فلاشارة الى المراتب العلية اشارة الى براعة ما بالنسبة الى المنطق الذى هو
 من مصاد الكتاب فعلم من ان فى المحل الى المراتب العلية فائدة البراعة ايضا بالنسبة
 الى المذكور في الطرف الاول ثم يقول وما ذكر آه اشارة الى صحة البراعة على تقدير
 احمل على المراتب العلية بالنسبة الى المذكور في الطرف الثانى كما فى المحل على ما في النظرية
 بان قال ان الاشارة الى المراتب العلية التى لها نوع تعلق بالشرايع مصاد الكتاب
 على وجه الظهور والوضوح براعة ما بالنسبة الى تلك المقاصد التى تشمل كمن تلك
 المراتب على وجه الاشارة كما لا يخفى على من له ذوق سليم وليس اراد ان هذه البراعة
 بالنسبة الى الحكمة العلية المشار اليها بالحكمة النظرية وان كان ليس بعد ان يكون مراد
 هذا لان الحكمة العلية على قدر ما اشير اليها مقصود في الطرف الثانى فكون الاشارة
 اليها اشارة الى مصاد الطرف الثانى فيصح البراعة بالنسبة باعتبار الاشارة
 الى الحكمة العلية ايضا ثم مقصود الشريف من هذا التعليل بيان فائدة مقصودة بها
 للفقن في المحل على مراتب التوطين ولما كان هذه الفائدة خامرة واضحة في
 احمل على مراتب النظرية من حصول تلك الفائدة في المحل على مراتب العلية نوع بكتف

هذا هو الذى
 لا يمكن ان يدرك
 بدون القوة النظرية

هذا هو الذى
 لا يمكن ان يدرك
 بدون القوة النظرية

هذا هو الحق الذي لا يدور
في ذهن من لم يفتح عينه
على حقيقة العلم والوجود

لكون كل علم على وتيرة واحدة في النشأة المتتالية عليهما ولم يعتبر كون استعمال الخطبة
على الاشارة الى مراتب العلوم من حيث كونها في نفس من فخران كون في هذا الاستعمال
مرتبة معتد بها من حيث النسبة للنشأة مع ظهور تلك النشأة في كل علم على مراتب النظرية
ولذا اختلفت فيما خلفت ولم تحت ايضا الى حل الخطبة على براءة الاستعمال على
حدة مع قطع النظر على المراتب بان يقال ان سوال الهداية والاستعاذه عن
الغواية والغواية اشارة الى عاية تسمى المنطق اعني البرهان والمخالطة وايضا
ان علام اشارة الى الحكمة الطبيعية الحاصلة بالنظر والحجب اليها هو الصدق
الى العلم الاتي اذ لا وثوق بالنظر والسكر في الالحيات على ما ذهب اليه ارسطو
فلا يحصل المعارف الا لآلية لا بحس الهام الله تعالى فان قلت اذ حصل الاشارة
الى المنطق كحل الخطبة على مراتب القوة النظرية فما ان تدعى الى اشارة اليه
بكلها على المراتب العملية قلت للمنطق جهتان آتية بالنسبة الى الحصول على نقط
بدون ملق ذلك اراي كجينة العمل والنية بالنسبة الى اراي كحصوله العمل النحل
فاذا امكن في الخطبة الاشارة الى كحل كل من اجمعتين كون لما زاد في فضيلة
على ان يمكن ان يقال انه اراو بيان ان واثم الخطبة على ان كحل على مراتب كل من الترتين
مع استعمال فائدة البراعة وان كانت من جهة واحدة فليحل على انها شئت
على سبيل البدل خلوا في مبدأ آية ذهب المحققون من الحكماء الى ان النفس حادثة
مع حدوث البدن ناقصة في جوهرها مستكملة باستعمال آلات بدنية فلهذا قالوا
انها في مبدأ النظر خالية عن الاذراك كلها وان زعم متقدم مسمى ان العلوم كلها
حاصلة لها بالعمل الا انها ذالمة باستعمالها بالبدن بناء على انه جهتهم في العلم

هذا هو الحق الذي لا يدور
في ذهن من لم يفتح عينه
على حقيقة العلم والوجود

وبالعلم وحده وحده وحده
العلم وحده وحده وحده

هذا هو الحق الذي لا يدور
في ذهن من لم يفتح عينه
على حقيقة العلم والوجود

انها قد تم من حيث الابدان في كون مرادهم من فخران في مبدأ النظر خلوا
الاذراكات التي كون حصولها باستعمال آلات البدنية اعني العلوم الانطباعية
صريح بذلك الشيخ الرئيس في رسالته في النفس حيث قال وليس للعلم الهولاء في شئ
من الصور العقلية بل كحل منها ذلك بغير من حصول احد بها بالهيام التي من غير علم
ولا استعاذه من الهيام من كالمعقولات البدنية مثل اعتقادنا ان الكل اعلم من
اجزاءه والعلماء بالالفون مشتركون في مثل هذه الصور وان في باكت بهذا عاية
فليس من قول شئ من الصور ومن حصول تلك الصور فيما ذكره من الغرض ان مراد
الحكماء من قولهم ان النفس في مبدأ النظر خالية عن العلوم كلها هو فخران العلوم الانطباعية
فلا ينافي ذلك ان لا يخ عن العلم بذاتها في حال النظر فتم له خلوا في مبدأ آية معناه
ان معنى هذا القول الصادر من الحكماء ان بناء على ان مرادهم من العلوم هو العلوم الانطباعية
وان لو شئت بالعلم بذاتها على عدم فهم المراد من قولهم لان العلم بذاتها علم حصول
وكلامهم في الانطباعية فخران كلامهم فلا طست الى المناقشة الناشئة من عدم فهم
المراد ولكن ان يقول مرادهم ان فخران هو النظر من حال النفس وان ورد المناقشة
عليهم بما اعترفوا انها لا تعمل عن ذاتها بحال وانما قاعدتهم بان حضور
المحروقات الذرات بنفسه عن علمها بنفسه ذلك وفي كلامهم اشارة
ايضا الى ان النفس خالية عن العلوم كلها حيث قال عزه من قائل والله اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا واما قول الرئيس ان النفس كانت على البدن
في خطه فراده منه هو الشروع الا فخران في لال النفس في الآلات البدنية فليضطر

هذا هو الحق الذي لا يدور
في ذهن من لم يفتح عينه
على حقيقة العلم والوجود

وبالعلم وحده وحده وحده
العلم وحده وحده وحده

وبالعلم وحده وحده وحده
العلم وحده وحده وحده

انها قد تم من حيث الابدان في كون مرادهم من فخران في مبدأ النظر خلوا

للتنس وكذا الشروع فيه على ما بين في المحكي ترا بالبدن عتق بآية لها حيث ان كل شخص
 من اشخاص الشرح لها التصرف مادة شخصية مناسبة لها لان كل بدن باستعداد
 انما هو بيقين عليه من المبدأ الفياض من نسبة لذلك الاستعداد وتصرفه على ما
 يلقى باستعداده فالحالات الاستعدادية الحادثة في الابدان اسباب جمعة لتحيات
 النفوس الحادثة للتصرف فيها ولما كان كل اكل كان فيه استعداد لشئ حادث علة فانه
 لذلك الحادث وكان استعداد الابدان للنفوس حيث تعينها للتصرف فيها
 لا حيث حلوها فيها كانت الابدان علة قابلية لها من حيث تصرفها فيها لا من حيث
 حلوها ولذا لم تنسخ نسخها بل انقطع تصرفها وانه استن كون الابدان علة قابلية
 للنفوس ومعدة لها بالحالات الاستعدادية الواردة عليها فانهم ذلك فانه
 من انفس العارف المستورة اما مراتب القوة النظرية اى ما اسكان حمل فرائق
 هذه الخطبة على مراتب القوة النظرية فلا نشأه فقول فلان تقبل لهذا الحمل و
 مجموع المذكور الى قوله واما مراتب القوة العاملة في حيز التحليل ولك ان تقول
 مع كلامه اما مراتب اه هو اما ان القوة النظرية مراتب تنوع بيان مراتب القوة
 النظرية فيكون ما في حيز التحليل هو المذكور الى قوله ولما كان لان في مبدأ آه
 والتوجيه الاول يناسب قوله ويمكن حمل اه مناسبة تامة لان المتبادر كون هذا الكلام
 مصداق وان كان يمكن ان يكون تفصيلا لمراتب ايضا لانها مذكورة في قوله ويمكن
 اه ايضا وانما يناسب قوله واما مراتب القوة العاملة فاول هذيب الظاهر
 اه مناسبة قوة لانه صريح في تفصيل المراتب ومن المتبادر متفصلا كون المتساو على
 وزيره واحدة ان قلت اذا حمل كلامه على التوجيه الاول لم يكن قوله واما تفصيلا

ادخله في الكلام على وجهه
 في حيز التحليل
 في حيز التوجيه
 في حيز التوجيه
 في حيز التوجيه

الحمل واحد وهو ركيك جدا بل لا يكاد يصح قلت ان اما الثانية وان كانت متفصلا
 لمراتب لكنها تفصيل على وجه يتبين من الحمل على مراتب القوة العاملة فهو في الحقيقة
 للحمل ايضا الا ان تنق في التعبير عن ذلك التفصيل لكنها استعداد لها اى في حيز
 من اجزاء زمان مخلو فتولد والا اى وان لم يتصرف بالاستعداد في شئ من زمان
 اختل اصلا لا يمنع اتصافها بالعلوم لان النقصان موقوف على الاستعداد السابق
 على اصوله ففتح النقصان بدون الاستعداد السابق ويمتنع الاتصاف بها وليس
 المراد من الاستيعاب ما يتناول الاسكان الذي بل المراد منه ما يتناول الاسكان استعداد
 الوقوع اى استيعاب كونها متصفة بالفعل وان كان لها اسكان كسبالات ومن
 شأنها ان تصف بالنظر الى ذاتها وعلى هذا فاللما زمة في قوله والاطارة جدا
 واما كون زمان الاستعداد مبدأ الفطرة فمعه وجه التحمين بناء على انه هو القدر حال
 الانسان وليس مراده انه لم يكن الاستعداد في مبدأ الفطرة بل يكون بعد منسج
 الاتصاف حتى ياقش في الملازمة او متول المراد من الاستعداد هو الاستعداد الذي
 يحل الذي حل عليه ذات الناطقة وادع في جوهر اعداد فطرته لا الذي يحدث فيها
 باسباب خارجة عن ذاتها بعد وجودها وينعدم بانعدام تلك الاسباب وهذا الاستعداد
 منشأ جميع الاستعدادات الحادثة فيها بعد وجودها المترتبة المترتبة نحو الكمال وهو
 كونها صالحة وقابلة بالفعل للاتصاف بالعلوم ولو لم يودع مثل ذلك الاستعداد في
 ذات النفس عند فطرته لم يصح توارده تلك الاستعدادات الحادثة بالاسباب
 المترتبة المنتهية الى استعداد قريب من الفعل عليها فلم يصح اتصافها بالكمال المشروط
 باستعدادات سابقة عليه وعلى هذا يتم الملازمة ايضا ويكون المراد من الحيلولة

منه ما يتناول الاسكان

المراد من استعداد
 ساقط الفعل
 في حيز التوجيه

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

Handwritten text in Arabic script, likely a continuation of the letter or a separate note, written on a piece of paper pasted into the notebook.

ناصر ماطلق عليه
 السلام والحمد لله
 العليم الخبير
 الموفق
 الموفق

المجلد

وہی حکام اسباب

فان السوء الظنوي قوة محضة بالسوء الظنوي
فانها اذا لم تكن بالسوء الظنوي

وَأَمَّا كِتَابُ عُصْبَانِ خَلْدٍ
فَإِنَّهُ كَانَ مِنْ أَجْلِ الْوَعْدِ

مرغم غيرة تفصيل بآراء المشاركين
والمبتلى ليجتمع الى حضوره محض
منه مع ما ذكره ان اورد
المشاركات

ذلك خلاف الواقع لان استعمالها بما يمكن في حصول المحسوسات لا في العلوم الاولى
 التي اريد منها هنا الصور الكلية كما سبق على سبب اخر من توجب العقل
 وغيره قد كلف على وجه ارتفاع هذا الوهم وحرره بزيادة ما يحتاج اليه في المقام
 والنصرح بما طوى ذكره في ترتيب الكلام ليس مراده ان يحل قول الشرح حصل
 علوم اولية على استعداد الحصول كما ينبغي در الى الوهم من ظاهر قوله استعداد
 تشييره حصوله لان حصول العلوم الاولى بالعمل معتبرة في العقل بالملكة لا استعداد
 ولذا اقل في قوله وفي قد حصل لها الصور است آية بل قوله وكيفية حصولها
 قوله عبارة العلوم الكلية تفسير وتحرير لمراده من قوله حصل لها تفصيل المقام
 بتحصيل المقام وقوله صور كلية اشارة الى الصور التصورية كما ان قوله محرم
 اشارة الى العلوم التصورية وقوله نسب بعضها الى بعض تلك الصور الكلية اراد به
 نسبها الى تلك الصور اعني المعلومات او هو نفس المسامحات التي تقع على ان يكون
 ان يكون مراده من النسب النسب التي بين الصور نفسها لكون بعض الصور جزءا من بعض
 وغير ذلك الا ان الظاهر ان المحرم في تلك المرتبة نسب المعلومات لانسب الصور
 الكلية فلذلك اولا كلفه اما بمجرد توجع العقل الظاهر المتبادر بحسب اللفظ و
 المعنى متعلق بقوله محرم اما النسب وبحسب اللفظ فقط واما النسب وبحسب المعنى فلان
 جميع تلك الاقسام المذكورة من حيث مجموع لا يوجد الا في العلوم التصورية
 ان ذكرنا شاع وذات فيها وايضا الصور الكلية المفاهيم التي هي المبادئ الاولى لما بعد
 من المراتب التي يحصل بمجرد التنبه المذكور بلا احتياج الى امر اخر نعم ربما يرد في العلوم
 الضرورية باطلاق العلوم ان متعلق بقوله لان بعض لكون هذه الاقسام عبارة عن الصور

في حصول العلوم
 لا في العلوم الاولى
 التي اريد منها هنا
 الصور الكلية

ان يكون مراده من النسب النسب التي بين الصور نفسها لكون بعض الصور جزءا من بعض

والتصديق باعتبار ان بعض تلك الاقسام توجد في الصور است ايضا الا انه يستبعد
 العلوم التصورية بسبب تلك التراتب المذكورة قد حصل لها اي قد يمكن
 من مطلق الاكتساب ولو بالناس الى نظري واحد فقط وان لم يحصل بعض نوع من
 انواع العلوم الضرورية سواء اهل حصوله او لا كما في الاكاديمية لا ذلك الا لان
 واحكامها المنفصلة حصولها في حدة وسبب ذلك زيادة تفصيل لهذا ويستبعد
 لاكتسابها بما يجتمع في حركتين او باحد هاتين او بلا حركة كما في الهندس والتجربة والتفكير
 التي قياتها منها وانما عشتا الاكتساب لأمور المذكورة وان كان المتبادر منه
 التحصيل بطريق الفكر والنظر خصوصا اذا جعل قوله ثم اذا رتب قربة للمراد منها
 احدييات والتجربيات والتفكير التي قياتها منها وبما يجتمع كل لا يحصل بحدوث
 العقل بل يتوقف على سبب آخر فثبت انها مستتادة وان كان الشريف جعل غير
 الفكرية من المبادئ مستتادة وجعل الشارح المستتادة ايضا شاع العلوم
 بالترتيب للعلم التي تستند كما من قريب ثم الهندس والفكر تختلف في التمسك سرعة
 وبطء وقلة وكثرة بحسب خلاف الاستعداد في اوقات التمسك قوة وضعفا
 الى حد من القوة العقلية والاحتياج الى التعلم في الفكر والتفكير المذكورة في الكتب
 الحكيمة فليراجع اليها استعدادا اكل حل قول الشارح عليه لان الاستعداد
 في الجملة كان حاصل في الحيوان فيقرينه سبق ذكر الحيوان في علم مراده من الاستعداد
 هو الاستعداد الاكمل في الحيوان اي صفة كائنه راسخة اذا قبل لتلاين ملكة الشعر
 مثلا قد يراه بها صفة راسخة حاصلة من مكره وقوع الشعر منه وقد يراه ان صفة
 راسخة يمكن بها رثا الشعر وان لم يصدر منه الشعر قط وكذا الاستعداد في واقع

والغاف اليه في الاستعمال الاول مشا لحصول الملكة وفي الاستعمال الثاني
على العكس والملكة في كلا الاستعماليين في متبادر احوال وتوهم ملكة الاستعمال وارد
على الاستعمال الثاني والصنف الكامل الراسخ هو الاستعداد المذكور الذي هو
من الهيولاني على ما صرح به في حاشي التجر يد حيث قال والمراد بالملكة هنا متبادل
احمال لان استعداد الاستعمال الى المعقولات الثانية راسخ في هذه المرتبة انتهى
اقول بسوغ هذا الاستعداد انما يكون من تكرار العلم بالضرديات ويلزم منه
ان لا يمتنع الاستعداد الغير الراسخ عقلا بالملكة فيثبت في مرتبة بين المرتبتين وسجى
لك تفصيل نحل به امثال ذلك ومن جعل اجماعا على هو المولى مباركته ذكره فيما
جمع من حاشي الشارح على شرحه حيث قال واعلم ان الملكة قد تطلق في سائر
العدم وقد تطلق في متبادر احوال فيقال الكيفية ان كانت راسخة في الملكة والكل
غير راسخة في احوال فالمراد بالملكة هنا ليس يتبادر احوال لان الاستعمال
الى النظريات لم يحصل بعد فليكن معتبرا مرة بعد اخرى حتى يصير ملكة في
متبادر العدم اي سميت النفس في هذه المرتبة عقلا بالملكة بحصول الاستعمال الى
النظريات والاستعمال وان لم يحصل بعد الا انه في حده وحصوله في عينه بالملكة
نشا لا انتهى قول هذا الكلام ليس هو حاشي الشارح بل هو كلامه اذ ربما نصبت
الى اجماع من حاشي كلامه من عند نفسه وكنت فو قد علمت تعرف بها ان كلام
لام حاشي الشارح وهذا الكلام كان قد كتب عليه في نسخة تلك العلاقة وانما
عد الشرح بهذا التوجيه كلفنا مع انه ذكره في حاشي التجر يد من جهة وجه التسمية
بالعمل بالملكة ولم يعبه كلفنا لان الكلام هنا في توجيه كلام الشارح في قوله

ملكة الاستعمال والكلام هناك في توجيه قولهم العقل بالملكة ولا شك ان المتبادر
مركله هو المعيارية بين المضاف والمضاف اليه فجعل الاستعداد بيانية مع ظهور الوجه
الحسن كلف مستغنى عنه خلاف قولهم العقل بالملكة فان الملكة في نفس كلف الاستعمال
فلم يعد هذا التوجيه كلفا فيه ومن جهة الوجوه المحتملة في توجيه قولهم ان العقل بالملكة في
على وجود العلم الضروري في تمييز الملك المرتبة عن الهيولاني العاوم للملكة العلمية
قوة فخلوطة بالفعل اي ببيان ضرورية العلوم ونظرتها وفيه اشارة الى
ان لا فعل في الهيولاني اصلا وهذا الفعل وان كان كما لا بالنظر الى ذات الناطقة
لكن لم يمت كما لا يستد بانه فلا ينافي في قوله الا ان البديهييات آه فاذا لم يكن في الهيولاني
فعل اصلا يلزم ان يكون مرتبة الاحساس مرتبة اخرى بين المرتبتين وقد مر ما يدفع
وسجى ما يحسم ما في امثال ذلك ثم اذ اشرنا به اننا على الظاهر الغالب ان
المرتبة المستفاد مشادة المعقولات سواء كان حصولها بالفكر او كحس كاشح
الشرح في الاشارات ومرتبة العقل بالملكة في هو استعداد النفس في مشادة المعقولات
بسبب من لا سبب غير توجه العقل ترتيبا كان او غير بشرط كون ذلك الاستعداد
ملكة راسخة ولما جرى الشرح على محاذاة قول الشارح اورد اجماعا على كاشح في الباب
التي حصل عند مرتبة العقل بالملكة حيث قال واما ما كاشح ان قال مشادة بالحدس
ايضا المستفاد حقيقة فكلاهما بناء على ظاهر احوال اي لاستفادة آه اجماعا على
المصدر من المجهول وجعل مضافا الى المفعول على ترك انما على النفس في هذا تقدير ان
المستفاد بالمستفاد في المرتبة وقوله او لاستفادة النفس على حصول المصدر مضافا الى
ان على ترك المفعول اعني هذه المرتبة ذلك ان حصل المفعول المترك في العلوم النظرية

وهذا ما ينبغي ان يكون المستفاد من النفس قال الشارح في حواشيه واعلم ان
 في كلام الشيخ وكثير من المحققين ان حصول النظريات وحضورها على سبيل المشاهدة هو
 العقل المستفاد وهو لا يكون مستفاداً من العقل الفعال او الفكر او الحس وانما هو
 في تسمية النفس به لانها هي المستعدة فسميتها عقلاً مستفاداً كما اذا المستفاد هو الكمال
 الحاصل في الشيء اقول علاقة المجاز الملازمة بين النفس مرتبتها باعتبارها كمالاً لمرتبة
 يكون من اطلاق المستفاد على النفس من قبيل اطلاق اسم كمال على المحل مجازاً ولكن كمال
 من قبيل وصف الشيء بغير حال كقولهم المبدأ النياز والاسلوب الحكيم ونحوها وانما
 سمى هذه المرتبة مستفاداً مع ان سائر المرتبة ايضا كذلك لانها هو الكمال حقيقة
 فاللازم بالتوصيف بالاستفاد هو الكمال لا غير اذ لا اعتداد باستفاد ما ليس
 بكمال حقيقة فخص بها هذا الاسم لذلك قوله من العقل الفعال قال الشيخ في عيون
 الناس في استفادة العقولات الى العقل الفعال قياساً بها وبما هي انما هي في مشاهد
 الانوار الى النفس من هذا ان الاستفاد من العقل الفعال ليس من جهة افاضة
 او اوتى في عالمنا هذا كما ذكره كذلك حيث اشار اليه بعضهم بقوله المنيف نحو
 مخروطة عند اي على الدوام بان لا يطرأ عليها النسيان بل يكون لها يمكن
 الاستحضار دائماً اذ الموقوف على تكرار المشاهدة والمعتبر في العقل بالنيل هو الا
 لا بالمدرجات التي لم يكررها منها ربما يمكن ان يذلل عنها النفس ويسبق في خزانها
 وان لم يكن لها دوام الاختزان حتى يستحضر النفس من شأنته فوجب حمل كل
 على دوام الاختزان في شكل اليه عطف قوله وحصلت لها ملكة الاستحضار اذ
 هو كالنفس لم يسبق ولا شك ان ملكة الاستحضار لا يكون لا بد او لا خزان

يمكن بها قال الشريف في الحواشي انما احتج الى هذا الاستعداد لان المستفاد كمال لا يدوم
 للناطقة وامت متعلقة بالبدن متصرف فيه فان اشتغالها بذلك او بدار كات آخر
 يتفنى اعراضها عما كانت مشاهدة لها فاحتاجت الى ما يسترجعه بلا تختم كسب جديد ونظير
 الى ذلك في الملاءمة حضوره وانما جعل في خزانة وحفظاً شاملاً فكانما حاجة
 الى هذا احسن قيل من وجوه التسمية هذه المرتبة لان الاستعداد والنقل كمال
 يعتبر بالقياس الى شيء واحد هو المشاهدة التي هي الكمال حقيقة ولا اعتبار الاستعداد
 في المرتبة الاولى بالقياس الى الكمال حقيقة وجب ان يعتبر العقل كذلك وفيما ذكره
 الشريف اعتبر الاستعداد والنقل بالقياس الى الكمال حقيقة بخلاف ما ذكره من سائر
 الوجوه حيث قاله اسميت بمسوقية هذه حصول النظريات بالنقل او كمال النفس
 استحضاراً بالنقل او لان حصول هذه المرتبة للنفس انما يكون ثلثها اعني الملاحظة
 المتكررة فقول المعنى النقل الحاصل بسبب النقل او بملازمة اولان النظريات مخروطة
 ومخروطة لها بالنقل اقول والا قرب هو هذا الوجه الاخير لان حاصل حصول النظريات
 بالنقل وان كان بطريق آخر لا بطريق المشاهدة التي هي الكمال حقيقة فلا يبعد كل البعد
 ووجه الضبط في اشارة الى ان حصر رتبة القوة النظرية ليس على وجه الحصر
 بل هو مبني على اعتبار مناسب وهو ان القوة النظرية مبرودة في النفس لا يستحضرها
 بالادراكات فلا بد ان لا يحفظ في مراتبها ذلك الاستكمال اما باعتبار حصول نفس الكمال
 فيها او باعتبار حصول الاستعداد له والبدنيات من حيث هي بدنيات اي
 الحاصل بدون السبب من اسباب كجارية التي هي غير القوى الداركة والصور
 التي لا تحصل من المبادئ بطلانها ليست كمالاً لها لئلا يتشابهها المشاركة كغيرها

في طريق تحصيلها من حيث انها يدرك ما يدركه على وجه البداية وليس مرادها ان
 ان كل ما يدركه الانسان على وجه البداية يدركه الحيوانات ايضا بالبداهة بل كانها
 هو الادراك الحاصل لها على وجه لا يكون ذلك الوجه غيرا وهو الادراك بطريق النظر
 واحد من غيرهما من الاسباب وبالحكمة ما يحصل من البادى والحدسيات في
 حكمها مما يحصل بسبب غير النظر لها مباد وان لم يكن طريق حصولها منها بالنظر
 الصناعي وقد قلنا ان كل ما هو حاصل بالبادى فشا بدنة داخل في الاستعداد
 والشيخ اخرج التجربات والمؤثرات والى حصل باليسر المسمى في النظرية
 اذ في كل منها قياس في ان لم يكن حصولها منها بالنظر الصناعي الذي يحث في
 المنطق عن كونه اجزاء لكل منها في حصولها من العلوم الا وليه يكون شديدا
 داخل في الاستعداد وفي قوله معتد به اشارة الى ان البديهيات ايضا كمال في
 بجملة ما ذكره كلام خطابي ذكره لنوع ترجية ما وقع من التوهم من رقيب احوال النفس
 على هذه المراتب وحصرها في اربع فلا يطلب فيه التحقيق بل هو اخذ بالاول
 والالين فيمكن هذا التقدير فلا يراد الاعتراض عليهم بمراتب آخر تحيل من المراتب
 لانهم لم يعتبروه لعدم الاعتداد بثنائها كالا او استعدادا او بل جعلوا المشاهدا
 استعداد الاستعداد او الكمال اول اهتماما فالكمال هو العقل المستعداد
 هذا يحصل ما ذكر الشيخ في الاشارات والاشارة حيث قال للتو النظرية بسبب
 الى الصور الكلية بالتو في المراتب وبالنظر يكون تارة نسبتها اليها بالتو المطلقة
 الى المحض وهي التو الهيولانية ويكون تارة بالتو الكمكنة وهي التو التي تسمى السقا
 عنها بالمكنة وتكون تارة بالتو الكمكنة وهي التو الثالثة المسماة بالنظر والممكن

تارة بالنظر المحض وهو المسمى بالنظر المستند وهو كمال التو الهيولانية والاشارة
 القصوى ثم مثل ذلك بالانسان بالنسبة الى صفته الكتابية من التو المحض الى ان يصير
 بالآلات وبسائط ثم يصير كتابا له قوة الكتابة ثم كتب بالنظر فكيف يكون
 آه وانما كيف يصح ان يقال ان العقل بالمكنة متوسط بين الهيولاني وبين العقل البطل
 وهذا الكلام بناء على عدم اعتبار دوام الشدة في الاستعداد وانما العقل
 بالنظر على اعتبار الدوام منه على حدوث الاستعداد سواء اعتبر باليسر
 نظري واحد او بالاجمع الاستعداد الكمال آه حاصل ان المراد من الاستعداد
 اعم من استعداد الاستعداد والاستعداد لانه يفسر لما ذات الكمال من حيث هو
 ولا شك ان المشاهدة كمال مطلقا سواء كان على وجه الاستعداد او الاستعداد وتو
 اعني مشاهدة النظرية اذ اذ به اعم من المشاهدة عند الاستعداد او الاستعداد
 والعقل بالنظر استعدادا للثاني والمكنة والهيولاني والمكنة استعدادا للاول والتو
 والتوسط ليس باعتبار ترتيب المراتب في الوجود والحدوث لان العقل بالمكنة متوسط
 في الترتيب الوجودي اذ الترتيب الذي هو العقل بالنظر ليس ببدء وسيل الكمال في الوجود
 حتى يحصل له مرتبة التوسط بل باعتبار زمان حصول الكمال بالنظر مطلقا اعم من الوجود
 والاستعداد فانه اذا حصل العقل بالنظر حصل المشاهدة بمجرد ان كانت النفس حاضرة
 امر آخر فكون زمان حصول العقل بالنظر اقرب الى زمان حصول الكمال بخلاف العقل بالمكنة
 فانه وان كان اقرب اليه من الهيولاني الا ان له بعدا بالنسبة الى العقل بالنظر لان
 زمان الترتيب والاستعداد متوسط بين زمان المكنة والكمال فلهذا مرتبة التوسط بالنسبة
 الى الاستعداد ومن الاخرين بحسب قرب زمانه من الكمال بالنسبة الى الهيولاني وبعد

بالنسبة الى العقل بالنقل لا يجب ان يكون الوجود فافهم قلنا هو استعداد الاستعداد
 الكمال اذ الاستعداد متى شاءت اذ ليس العقل بالنقل استعداد المطلق الاستعداد
 بدون كون ذلك الاستعداد وكذا راسخه للنفس يمكن بها من الاستعداد متى شاءت
 وانما لم يصح بذلك اعتمادا على ما سبق من قوله حصلت لها صفة راسخة فيها يمكن
 من استحضار النظريات على سبيل المثال متى شاءت الى قوله العقل بالنقل
 كما ورد في الكتب فانه وقع في الاشارات قديم المستند ووقع قديم العقل
 بالنقل وما يلزم من الاشارات هو ان المستند هو المثالية المتقدمة على العقل
 بالنقل والذي يقيم من الشارحة انه هو المثالية المتأخرة ولما كان منتهى توفيق
 انما اشار الى التوفيق بين الكتابين على وجه يرتفع به ذلك التوفيق وتماخوفا
 عنه في البناء اراد بالبناء وجود المثالية مرة ثانية وان تخلص بينهما العدم واما
 حمل كلامه على اعادة بناء الصور في اخر انما تمام بناء المثالية تربية فليس
 لان منه العقل بالنقل يكون ذاتيا لا زائدا فلا يكون معه على وجه آخر
 هو البناء من كلامه وكذا حمل البناء على معنى اجتمعت بنا على احتمال ثبوت المشاهدة
 الدائمة في المتخول كالايمان واعلم ان هذه آه قال في شرح المواقف مرادها
 على المقصود في تفسير المستند بان حصر جميع النظريات التي ادركتها النفس بحيث لا يبرهن
 واعلم ان تفسير العقل المستند وما ذكر ليس مشهورا في السطور في مشاهير الكتب
 المراتب الاربع معتبرا بتأسيس كل نظري على حدة والعقل المستند بالنسبة الى
 نظري واحد هو ان يصير شأنا للثبوت القاطنة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحيثية
 الدنيا ولا في تده على السبل بالنقل في احد وث وان كان متأخرا عنه في البناء

انتهى كلامه وفيه بحث فان العقل الميول ان ينسرف في عادة الكتب كخوارق النفس عن العلم
 كلهما ولذا اختصوه بمبدأ الفطرة وسموه بهذا الاسم تشبيها بالهيول الخلقية عن
 جميع الصور في ذاتها فبارة التوهم لا تكمل لان معتبر الهيولان بالنسبة الى نظري واحد
 على حدة فكيف يكون المستند في مشاهير الكتب اعتبار المراتب بالنسبة الى كل واحد من
 النظريات على حدة اللهم الا ان يقال اعتبارها بخلوع عن جميع التخصص بمبدأ الفطرة
 ليس لان الهيولان لا يكون الا كذلك ولا يوجد الا في ذلك الوقت بل لظهور
 الهيولان بالنسبة الى كل واحد من النظريات اذ يكشف خلو النفس عن الكمال
 بالكلية وكيفية رفقها اليه مرتبة بعد مرتبة فيضج به ككف حتى لا تضاح وجود الهيولان
 بالنسبة الى كل نظري نظري على حدة او قال انهم بينوا المراتب بالنسبة الى العلوم
 على وجه الاطلاق بل انما ياتى مائة منها لتلبي توفيق خصوص مائة ودين ودين ودين
 على وجه التمايز حالها بالنسبة الى كل نظري نظري على حدة هذا ما يمكن ان يقال في
 توجيه كلام الشريفة ثم الظاهر من كلام التوهم هو ان هذه المراتب الاربع معتبرة بالنسبة
 الى العلوم النظرية مطلقا فانهم اعتبروا في الهيولان بخلوع عن جميع وجوه المشاهدة
 في حاله الاكتساب مستندا ولا شبهة ان مشاهدة اجمع في حاله الاكتساب هي فكلما
 المستند متيسرا الى اجمع ولا الى واحد واحد على حدة اذ اعتبارها بخلوع عن جميع بنا
 ذلك فبقين اعتبار المطلق ليصح ما قالوه في الهيولان والمستند فالهيولان في هو
 انكسر عن التعلقات التي تحصل من المبادئ ومبادئها مطلقا ومبادئها التي هي لا حقا
 وهو الاستعداد البعيد للعلوم يحصل من المبادئ والعقل بالملكة هو القوة البكملة من كسب
 علم رابها مطلقا فكيف قريب من النقل ولو كان يمكن بالنسبة الى علم واحد فقط والنسبة

مشاهدته من مبادي الفعل والنقل بالمثل كذا استحضار ولو بالتيسر الى مبدأ
 واجهة على هذا لا يختلف حال النفس الواحدة في المراتب الاربع باليسر الى علم علم
 حدة من دون المبادي على الوجه الذي ذكره الشريف نعم لها اختلاف كما ان كسب
 اشتد او المراتب برتافيتا اذ المراتب غير الهبوط الى على هذا الاخذ عوضا من ادنى
 لانها لا تفرق الا على فان حصول المبدأ واحد فقط هو ادنى مرتبة العقل بالمثل ثم لا يزال
 مستند في اذنية متعاقبة الى ان يحصل لها قدر من الاوليات التي يحصل لانها جميع
 يحصل من النظريات في مدة عمره ويطلى العقل بالمثل في العرف على مناط التكليف
 ادنى مرتبة المستفاد مشاهدته نظري واحد فقط ثم لا يزال يرتقي الى ان يستمر لها مشا
 جميع ما اكتسبت مدة بقائها في هذه الدار والعقل والنقل اذ انما ملكة الاستحضار بال
 لما مشاهدته واحد بعد الذبول بما يتكتم كسبه ثم يرتقي لما ان يحصل لها ملكة الاستحضار
 بالنسبة الى جميع ما مشاهدته في مدة بقائها في هذه الدار استحضار على وجه التعاقب
 ثم على وجه الاجتماع ثم لا يزال يرتقي تلك المراتب الى ان ياتيه لعدم تباين العلوم وادنى
 المبادي ومباديها ان قبل التحصيل بعد غراب البدن اذ مشاهدته الصور بدون التحصيل
 من المبادي لانه من مراتب القوة النظرية فلا تفرق اذ مشاهدته الصور التي لا يعلق
 بالتحصيل كونه مبادي التحصيل او حاصل منها ان قبل بعد غراب البدن في اذ مشاهدته المراتب
 واشتدادا وكذا اختلف احوال النفوس في عروق المراتب بحسب شدتها وضعفها تباين
 احد بها الى الاخرى وصاحب المواقف اعبر المستفاد غاية ما في شأن الانسان في
 مدة عمره وهو مشاهدته ما حصلها مدة عمرها على وجه التعاقب حين تحصيلها واعتبرها
 على وجه الاجتماع ولذا وقع التردد في امكانها وليس مراده حصول المستفاد فيها فلا يخفى

ما ذكر

ما ذكره المسطور في شايف الكتب فراده من اجمع لا بد منه في استحالة النفس وقيدها في
 بقوله اذ ركنه معناه الذي لا بد من ادراكه في استحالة النفس لاجمع ذوات المبادي الغير
 المتناهية حتى يتعرض بان يحصل في مدة العمر كسب مشاهدته بالنقل فحده واحدة
 بعد التحصيل لان المستفاد مشاهدته العلوم كما حصله بالتحصيل من المبادي اذ هو من جملة مراتب
 القوة النظرية التي اودعت في النفس التحصيل العلوم من المبادي في مراتب متعلقة بالتحصيل
 حتى لو شؤ جميع العلوم بالتحصيل من المبادي بل بطريق لضعفها كما في بعض مراتب القوة العقلية
 لا سيما تلك المشاهدته مستفاد افلا وجب في الفترة ولا جميع العلوم ذوات المبادي
 التي ادركتها مطلقا حتى يراد ان لا وجه للفترة وانما لان من ادرك شيئا يسيرا من ذوات
 المبادي يمكن ان يشاهد جميع علومه المتعلقة بذلك الشيء اليسير كبرق خاطف بل على ما
 في زيا يسير وذا وان امكن منه في القصد من ان ما فوق الواحد منها لا يلاحظ
 دفعة مسلم في القصورات بالاتفاق فلنفرض ذلك فيمن ادرك شيئا يسيرا بصورة القوة
 بل النفسية الواحدة يمكن مشاهدتها مع كون صورتها علوية مستفادته وهو تصور الظرف في النسبة
 والحكم فنفرض ان نسبتا من النفوس كان حصول المستفاد لها باذراك قضية تعلق التحصيل
 وطرقتا فاذا كانت تلك القضية مشاهدته عند تلك النفس المفروضة صدق عليها انها مشاهدته
 جميع ما ادركته ويدرم من ان يكون من ادرك شيئا يسيرا من ذوات المبادي بالعامر المستفاد
 لان من ادرك شيئا كثيرا منها فانه تمام بل به احد التمسك ان ان يقال مراده من النظرية
 المدركة القدر العرفي الذي يعنى شأنه في مجاري العادات ثم اجمع الذي لا بد منه في استحالة
 النفس ويكون الغاية القصوى المستفاد وكسبه يمكن تحصيله للطاقة البشرية في هذه الدار و
 ان كان لا غاية للمستفاد كحقيقة ان قبل كسبه بعد غراب البدن كما تحتمل ان مشاهدته

جميع الموجودات المرتبة النازل من المبدأ الاول والصاعدة اليه بالترتيب الراجح في
 سلسله النزول والصفو وعلو كل عظم انما على اعلو الوجود تصورا وتصديقا
 يمكن ان يكون نشأ لتناصيل ادراك جميع تجليات الغير المتبانية الموجودة في صفات الازمنة
 التي لا تتناهي على ما هي عليه تصورا وتصديقا بعد غراب البدن اما بالكسب او بغيره
 فيصير الهاشمي الى ابد الاباد وهذا غاية ما يمكن لان ركب القوة النظرية والنفس
 المشاهدة يصان العالم الصافي في الاشياء في كل كيف ابد الوجود من الاشياء
 فلا شرف حتى انتهى الى الجوهري ثم عاد من الاخر فالأخس الى الاشراف فالأشرف حتى
 بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد وقال شراح الاشارات والمرتبة الاخيرة من
 مراتب العود هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الموجودات كما هي شاملا
 انشائها كما كانت العقول في المرتبة الاولى شتملة عليها شتملا لا فليا في العقل المستفاد
 عاد الوجود الى المبدأ الذي ابدته وادنى الى درى الكمال بعد ان مضى انتهى قوله
 ليس ارادهم حصر المستفاد فيها ذكره بل غرضهم هو الاشارة الى كمال المستفاد لان تمام
 تمام الاشارة الى كمال كماله كمن لزم ان لا يوجد آية ليس مراده الا عراض لم يرد
 ان لا يوجد اذ لا فادف بل هو بيان الواقع وما يقال ان مراتب القوة النظرية كلها على
 ما هو المصطلح عليه لتكامل النفس الانسانية في هذه الدار وهذا التفسير من هذا القائل على
 الاصطلاح مع انه قصد بيانها على الاصطلاح فليس شبه اذا تولى دليل على ذلك بل
 المتبادر من ظاهر عبارة القدم ان المستفاد هو ما ذكره هذا القائل على اقتضاه سابقا و
 استعداد النفس استعدادا اقربيا لهذه المرتبة في هذه الدار بحيث اذا قطعت العلاقة
 عن البدن نشأ جميع العلوم مشادة مستمرة حتى في عة هذه المرتبة من المراتب التي

بجمل

بتكامل النفس في هذه الدار كسب القوة النظرية وبالجملة لما كان لا استعدادا القريب لهذه
 المرتبة حاصل في هذه الدار جعلها محايها استكمال النفس في هذه الدار وان كان لا
 بالكمال حيثه في دار القرار بل في دار القرار اى يوجد في داره مل بمعنى لكن لا للترقي
 اللهم الا لبعض المتجربين وذلك انما يكون بربوخ اتصال النفس بعالم العقل بحيث
 تسبح في رايها القدس حيث شارت وقدر ما شارت ثم يادى الى قنديل بدنه
 عن حليات البدن وعلايقه عطف لتفسير سابقه او المراد من التجرد عن حليات البدن الانقطاع
 عن الشهوات البدنية والانغماس في العلايق البدنية الصارفة عن التوجه الى عالم القدس
 فها هنا في ما ذكره في خواشي التجريد من قوله وهم في جلايب من ابدانهم اى متعلقا بها في
 اجتهاد حيث يحفظ حياتها كبروق خاطفة من غير استفاضة بشهادة الجميع اراد دوام
 المشاهدة على ما هو مصرح به في كلامه في الاستشياء نوع محاسنة لا نظر المقصود على
 قوله لزم آية بل يتوهم وفي كلمة اللهم نوع ايمان الى الاشياء في وجوده هذا العقد ايضا
 من المستفاد في هذه الدار واما حصره بعدم وقوع دوام المشاهدة في هذه الدار سواء
 كانت في النور المحررة او غير ما فيها على ان الظاهر ذلك على ذكره في شرح الواقعة
 ان قلت العقل المستفاد من مراتب القوة النظرية والتجريد المذكور من مراتب القوة العملية
 فتشادة التجرد ليست من آثار القوة العملية وايضا العلوم كاحص في مرتبة التجرد لا
 بالنظريات التي ادركت النفس من الضروريات بل من صفات على مراتب الناطقة في المباد
 العالية علوم الهامية غير الكتابية فلا ترتيب للاستشياء اصلا قلت على ايجاز
 اورد كلمة اللهم الاشارة الى ذلك اذ اراد ما شاعته في تمام الضعف ونها مثل
 قولهم نعم لذا وكذا في ايراد كلام عدم من خارج الباب لتأكيد الحكم السابق وهذا كثير

شأن ذلك ان يتول النفس بعد تحصيلها ملكة شديدة لاستحضار الصور التي ادركها
من الصوريات ربما يحصل لها ملكة استحضار اجمع مما شرط تجريدها بالنظر في القوة
ولو بعدة من الرياضه وتجريدها عن الشواغل فلهذا احواله اعني مشاهدته تلك النظريات
كالبرق انما طيف بسبب القوة النظرية ومرتبة طهارتها بالتجريد وليست حصولها
بمحض التجريد حتى يكون من انوار القوة العقلية ومرتبتها وبهذا الاعتبار يمكن ان يكون
احواله من احوال القوة النظرية فلا اشكال مدخل في مراتب العلم ان رتبة
القوة النظرية غير مختصة في هذه الاربع بل لها مراتب اخر مثل رتبة استعمال الكواكب
ثم رتبة احاسن الحجريات بالفعل ثم رتبة التنبه لما بينها من المشاركا والمباينات
ثم رتبة ادراك الاوليات ثم رتبة استحضار ما من شأنه ثم رتبة حاله غير ذلك
بما يمكن من الكسب فلهذا ست مراتب من اليوناني والعقل بالملكة ثم بعد العقل بالملكة
رتبة لصور المطلوب النظري ليتكسب من كسبه ثم الانتقال منه الى المبادي ثم الوقت
عنده وجدان المبادي ثم الترتيب الصحيح على وجوه تدعى الى المطلوب فلهذا الاربع
الملكة والمستند ثم بعد المستند رتبة الاستحضار بلا كونه ملكة وهذه رتبة اخرى
بين المستند والعقل بالفعل ثم بعد العقل بالفعل رتبة استحضار جميع النظريات
فردا فردا على سبيل البديل بلا كونه ملكة ثم رتبة ملكة ثم رتبة استحضار اجمع فلهذا
بلا كونه ملكة ثم رتبة ملكة ثم بعد المستند رتبة المشاهدة بالاسترجاع بلا كونها
ملكه ثم رتبة ملكتها ثم رتبة مدتها اجمع بالاسترجاع بلا كونها ملكة ثم رتبة
ملكتها ثم رتبة مدتها على الاستمرار بحيث لا يغيب شي من النظريات طرق
عين فلهذا المراتب المذكورة غير الاربع المشهورة كلها اثنا وعشرون رتبة

والحكما لم يعتبروا ولا واحد اخرها لانهم بنوا حصر المراتب على الاستحسان البحت لا
غرض من اعتبار هذه المراتب للقوة النظرية بيان كيفية تدرج النفس نحو الكمال تدرج
الاستعدادات فاعتبروا ما هو العمدة منها المتفاوتة تفاوتاً طاهراً او قهراً ومرتبة
وجعلوا الاستعدادات الاخر الغير المعقدة بها بعضها مقدمات حصولها وبعضها
لواحقها وتتماثلها بغير ذلك بالتأمل فيها فكان تلك الاستعدادات برزخ بين
كل من المرتبتين وليست واحدة منها فحقها بالنسبة الى السابقة حاله الخرج منها
وبالنسبة الى اللاحقة حاله الدخول فيها فلم يعد واهرات برأسها عدم التماثل
بينها مع ان تواردها على النفس في سلوكها نحو الكمال يعلم من اعتبار تلك المراتب
المشروزة وجعلوا المراتب الاخر المستعدة المتجذرة في الكمال من اشتداد وضعفها
مراتب على حدة ولما جعلوا ادراكات المحسوسات من مقدمات العقل بالملكة
اعتبروا في اليوناني الخلو عن الاوليات والمحسوسات معاً لانهم اعتبروا فيه
الخلو عن جميع الادراكات الارشادية ولذلك خصه بمبدأ العنقدة والاع
فالمنا في اليوناني ان يعتبر الخلو عن الاوليات فقط لان المراتب معتبرة
بالقياس الى المعنويات او الغرض حصر مراتب النفس بحسب قدرتها النظرية
فلا دخل للمحسوسات فيها كما لا يخفى ولكن ان يجعل الاستعدادات الغير
المعتد بها السابقة على الملكة جزءاً منها بان يجعلها استعداداً او جداتاً مركبة
من مجموع الاستعدادات المحاذية بعد الخروج من اليوناني فحين حصول مرتبة
الاحساس فقط يكون الجزء الواحد حاصلاً من العقل بالملكة فيكون عدم اعتداله
بالاستعدادات الثابتة بين اليوناني والعقل بالملكة كونه جزءاً من الاستعدادات

الذي المقتضى ان وقس عليه ما يترأى مراتب القوة النظرية بالاحكام
 مراتب غير هذه الاربعة اما ان كل مرتبة كانت في الاربعة ولو احتمل او يحل
 جزا منها او يحل مراتبها واداتها وضمونها الا انهم اعتبروا من ذلك الاستعداد
 والضعف هو الغاية منها فافهم واعتبر فيها ما يليق من هذه الاعتبار الثالث
 ثم اعلم ان قوى النفس ومرتبتها ليست امورا موجودة في الخارج زائدة على النفس بل
 هي ذات واعداوات متحدة بالنفس فيستقيمها الى مولاتها وتصرفها في التدبير
 تلك العقولات لان النفس من متواليات الموجودات ليست لها صفات خارجية
 اذ كل ما يحصل فيها يستعمل لها لتعلم وتجرد عن اللواحق الخارجية لانها عوالم في نفسها
 تحت العالم الخارجي في الاحوال والاحكام وكل ما هو عالم في الحول الخارجي فهو مستعمل
 موضوعا غير متجرد عن اللواحق الخارجية سواء كان حلوله سرانيا او جواريا فالجودات
 لا تحل فيها الاشياء حلولا حارجيا بل حلول الاشياء فيها ليس الا بحسب الوجودات
 التي هي كون النفس فلا يجدوا اياها على الامور الخارجية فالاشياء الخارجية لا يحصل
 في النفس لا بهذا الاعتبار واما الامور الذاتية فيجوز ان يتصف بها النفس اتصافا
 ذاتيا لا بهذا الاعتبار بل باعتبار نسبة الصفات الخارجية الى موضوعها لان
 الامور الذاتية لا تتصف بالموصوف الغير المتجرد وهذا كله ظاهر لا يخفى على ارباب الحكمة
 فان قلت الوحدة موجودة في الخارج وكل موجود وفيه وحدة فانفس لها وحدة
 فهي صفات خارجية لها وايضا وجعلوا اشكال الغضب والحنن والحمية والجلل
 والكبر صفات النفس ويبنوا لعلها النفس عنها طرائق وعلاجات ثم بنوا التحلية
 باضدادها اعني الحكم والشجاعة وغير ما طرقتا في هذه الصفات الخارجية

موجودة في الخارج زائدة على النفس فيجوز ان الصفات الخارجية للنفس قلب
 الوحدة وان كانت موجودة في الخارج الا انها ليست زائدة على النفس بوجوه
 اخرى وجودا عينا وجود الواحد في الشخص اذ الفرق بين الوحدة والشخص اعتباري
 فلا يكون الوحدة من الصفات الخارجية للنفس التي يحسبها ويعنيها واما الغضب
 والحنن والحكم والشجاعة وامثالها فتطلق في هذه الملكات العلمية التي هي مصادر
 لتأثيرات خارجية فاعلاجات المذكورة للتحلية والتخلية هي تلك الملكات التي
 لا امورا موجودة في الذهن اذ الصحيح ان الصور العلمية وملكاتها من الموجودات
 الذاتية لان الصفات الخارجية كما هي في موضوعه وتطلق اخرى على الامور الخارجية
 الناشئة من تلك الملكات فلهذا هي الصفات الخارجية لا بد ان التي تصرف فيها
 النفوس بالصفات النفوس انفسها لكن يطلق عليها الصفات النفسانية باعتبارها
 صفات لذات النفس كما صرح به في مباحث الكيفيات النفسانية من شرح المواقف
 فان قلت النفس تنصف بالنسبة الخارجية وهي موجودة عند الحكماء قلنا
 النسب غير موجود مطلقا لكنهم جعلوا من متواليات الموجودات كونها في خارج طرفا
 لنفس بعضها ولكون بعضها مأخوذة من المنشأ الخارجي كما جعلوا الزمان بمعنى الكثرة
 والحركة بمعنى التطلع وامثالهما من الموجودات الخارجية كونهما كذلك والمجردات مطلقا
 لا يتصف بالشم الاول من النسب اذ لا يكون ذلك في ذات الاوضاع واما
 القسم الثاني فالاعلاجات ليس الا اتصافا عقليا فثبت ان الموجودات ليس لها اتصاف
 خارجي بالصفات الخارجية الى ان كان في طوعا لوجودها او نهيها فكل ما يوصف به
 النفس من اعتباري يعتبر العقل اما من المأخذ الخارجية او من السلوب والنسب

والاضافات وغيرها من الامور الاعتبارية واما الصور العلمية الموجودة في الدنيا
فليس صفات النفس لا في الخارج ولا في الذهن بل هي متعلقة بها تعالى الموجود
بالطريق فالنفس متعلقة بها باعتبار عقلها وتجربتها بعن اللواحق المادية كما في صور
المهمات الموجودة في الخارج او باعتبار تخالفا واعتبارها بالتحريك
عن الهويات الذاتية كما في تجريبها في الامكان وهذا الامكان مثلا لا يتجزأ كقولنا
الامكان وحصل بينه اولاً بالذات بلا تجريب واحد من جزئياته او بلا حطة
ما فيها كما في العلم بالعلم والصور العلمية كلياً يربط بعضها في الذهن كما في امر اخرى
باجتياج الى موضوع يتوهم في هذا الوجود كالمعقولات الاولى والصور العلمية
لما في الذهن اعني العلم بالعلم وبعضها يوجد كالاغراض الاجتياج الى موضوع
يتوهم في هذا الوجود كالصفات العارضة لما في الذهن كوازم المهمات و
المعقولات الثانية والثالثة واثم جراً فافهم ما ذكرناه في هذا السبيل فانه
من الحكمة المتعالية التي حرم عن ادراكها ارباب نظر اهل الحكمة فثبت ولا تتركها
اصحاب التعلية الذين يحسبون انهم يحسبون صفات ثم ان ارباب التجريد يثبتون
بعدمها ومرتبتين اخريين احدهما مرتبة عين اليقين وهي ان سبيل النفس حيث
تشاهد المعقولات في المعارف وتأتيها مرتبة حق اليقين وهي ان يصير النفس
بحيث يحصل المعارف انصافاً عقلياً فالواقي مثل الفرق بين علم وعين اليقين
وحق اليقين ان شأده ما ترى توسط نور النور بمثابة علم اليقين ومما يميزه جرم النور
الذي يفيض ذلك النور منه بمثابة عين اليقين وان يترجم النور فيها يصل اليه فيكون
ويصير ما اخرجنا بمثابة حق اليقين ولما كان لا ثالث لانه يريد بيان وجه الاشياء

بالترتيب الاولين الى المرتبتين لا وليين في اذ واحد وشكرهم من سبب النعم الظاهرة
والباطنة والسابق على الوجود من النعم الظاهرة والباطنة هي المرتبة الاولى والآلات
بحصول المرتبة الثانية فيكون الحمد والشكر اشارة الى الاول باعتبار ذاته والى
الثانية باعتبار الآلات وانما لم يعتبر الاشارة الى المرتبة الثانية باعتبار نفسه لان
حصولها ليس بواجب القطع مع قطع النظر عن القرآن المجدي فلا تخلو الاشارة اليها
عن نوع خفاء ولان اختصاص الحمد بالنعم الظاهرة واختصاص الشكر بالنعم الباطنة
شأن في الاشارة الى نفس المرتبة الثانية بحيث لا يكون فيها شأناً لتحمل لتوجيه الشكر
على تلك الاشارة بجميع اثنين الترتيبين الى مجموع المرتبتين فالاول باعتبار ذاتها
والى الثانية باعتبار آلاتها فنقول في بيان ذلك ان حسن تبادله الآلات بالنعم تقضي
تفسير كل منها بمعنى قابل لدمغ الآخرة ففسر الآلات بالنعم الظاهرة لتساويها بالشكر على
ما تحققت ولا كمن على من له اذن وقوت بالسلب الكلام ان الحمد اذا لم يتذكر
في ما بدى ثم قيل الحمد من آياتك يقا در منه ان الحمد عليه هو الآلات المراد منها
النعم الظاهرة وقس عليه حال الشكر ولو سلم ان قوله الحمد من آياتك لا يقتضي
ان يكون الحمد عليه مختصاً بالنعم الظاهرة لكن جعل الحمد من النعم الظاهرة بياناً في الاشارة
بالحمدية الى الفعل البهولي ان من نعمة باطنة وكذا الحال في الحمد الشكرية فانه
لما جعل من النعمة الباطنة لم يصح الاشارة بها الى المرتبة الثانية التي هي الآلات
نعم ظاهراً على ما ذكره وتستعمل توجيده فعل هذا يختص بمحمد عليه بالنعم الظاهرة
والشكر عليه بالنعم الباطنة فلا يصح الاشارة بالقرنية الحمدية الى البهولي ولا بالحمدية
الشكرية ايضا لانه يحلو القرنية الاولى على الاشارة الى فضل رالي المرتبتين بالآلات

ولما كان المرتبة الثانية بعضا نعمة ظاهرة اعتبر في الإشارة آياتها الموزعة الاشارة
اليها على الترتيبين فكل من كل منهما دخل في الإشارة الى المرتبة فيكون المجموع حيث
هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو جميع بلا تعيين كما حقت الشريعة وانما اشارة
الى المرتبة على هذا الوجه لان المبدأ في تمام الحمد والشكر كونهما معتبرا في اول
وجوبها وهو في مبدأ الفطرة اذ المبدأ في ذلك الثانية حاصله معهما في الحمد
والشكر على وجه التبادر اذ ان النعمان يكون اجملا لجملة واحدة والشكرية اشارة الى المرتبة
بعد الاعتبار على وجه التبادر اذ ان الثانية المنقطة الى الظاهرة و
الباطنة ولذا قلنا في الآيات بالعبارة واداء من الاول نعم الظاهرة المناسبة
لمورد الحمد ومن ثمة ان نعم الباطنة المناسبة لما هو الجملة في مورد الشكرية
بما ان الآيات على وجه التفصيل وهذا هو الوجه في اعتبار المصالح والآلات في الآيات
الى المرتبة الثانية وجعل المجموع من حيث هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو مجموع
فانهم اذ يقول لما اراد ان يورد الحمد والشكر على جميع نعم الله تعالى التي لا تحصى
آياته ومن جملة ما لفت هذا الكتاب واداء الاشارة بها الى المرتبتين اذ هما
نعمتان قطريتان سابقتان على التمكن من الحمد والشكر فاولها باعتبار الذات
وثانها باعتبار الآلات فيجب التصدي لهما بهذا الاعتبار في كل جملة فكل من اشارة
الى الثانية باعتبار الآلات ثم تلك الآلات وبعم الله تعالى ايضا نعمتان الى
الظاهرة والباطنة فالانسان يتعرض لكل منهما على حد يخص الحمد بالنعم الظاهرة
لما نسبتها بمورده ولان الظاهر مقدم على الباطن والمشهور مقدم على الخفي
وخصص الشكر بالنعم الباطنة لما ذكرناه سابقا فلم يكن الاشارة بالقرينة الاولى

الى العقل الميولاني ولا يثبت الى العقل بالملك بهذا الاعتبار اعتبر في المرتبة الثانية
وجعل الاشارة بالمجموع الى المجموع وانما جعل مجموع الترتيبين آية وذلك لانه جميع
محصل الترتيبين وجعل اشارة الى المرتبتين ولم يصر في كلامهما الى مرتبة معينة
مخصوصا كما فعل في المرتبتين الاخريتين وانما جعل القرينة الاولى وهذا اشارة الى
المرتبتين معا وان كان قد تسمت طرعا بعبارة حيث اقتصر على ذكر الحمد في اللفظ ولم
اليه الشكر فيان كلامه لا يبعد. ولذا اقدر الشكر في نظم الكلام معطوفا على الحمد
ليدفع به هذا الوهم والتفصيل ان ههنا احتمالات ثلثة فتميز الترتيبين
بان جعل الاولى الاولى والثانية الثانية وجعل واحد منهما اشارة الى المرتبتين
معا وجعل المجموع بالمجموع بلا تعيين وهذا الاخير هو مراد الشارح وان كان كلامه يوم
بطاهر الاحتمالين الاولين ان السال في السابق دفع هذا الوهم والتفصيل الذي
ذكره الشارح بقوله ولما كان بيان آية تصحيح هذا التوجيه وكونه اعتبارا شاملا
واما التفصيل الذي ذكره الشريف فيبان لعدم امكن توجيه آخر غير ما ذكره الشريف
اذ هو كما افاد انه لا يمكن تخصيص كل قرينة بمرتبة كذلك ينبغي ان لا يمكن جعل واحدة
منهما اشارة الى المرتبتين تمام معناه فلا بد ان يكون الاولى اشارة الى بعض الثانية
والثانية اشارة الى بعض الاولى فلهذا من كون المجموع اشارة الى
المجموع يستعمل في نعم ظاهرة وباطنة ان كانت المرتبة الثانية وان اشتمل على نعم
ظاهرة وباطنة الا ان نفس المرتبة الثانية نعمة باطنة فكيف قال ولا الثانية بالثانية
قلت قد حقت سابقا بالبسط والتفصيل ان الاشارة الى المرتبة الثانية ليس لا باعتبار
الآيات ولو سلم تخصيص الشكر بالشكر الذي يحصل بالآلات الظاهرة والباطنة ليس يمكن

اذ الشكر على ذلك الشيء شكر في حقيقة على عطاء الآلة لانه لا يحصل الا بها فالآلات
 لما كانت مستندة على الظاهرة والباطنة لا يمكن تخصيص القرينة الشكرية بانها لا يشكر
 لا اختصاص الباطنة اما يكون المسكور عليه من انعمه ظاهر وكما لا يشكر نفسه كذا كذا على
 فيما سبق فلا بد ان الآلة وانما لو قطع النظر عن لفظ الآلة فالحمد لا يجوز
 ان يخص مصلحة بالنعم الباطنة اذ لا وجه لاصلا ولو جعل عا م الظاهرة والباطنة
 لكن الحمد الحمد في الاشارة الى المرتبة التي عليه ذكر الحمد الشكرية بالنسبة الى الاشارة
 الى مراتب او يكون الاشارة الى المرتبة الاولى وليس تكرارا لكل منهما كما في قسمين الترتيب
 على الوجه الذي ذكره اذ هو رعاية حال الحمد والشكر بحسب اريد منهما في هذا المقام
 مع اعتبار وفعل كل منهما في الاشارة بلا لزوم لعواذ تكرار والافق قطع النظر عن
 الامور الاظهر ان حال ان قرينة الحمد اشارة الى المرتبة الاولى من الاول و
 الآلة الثانية قطعية الحصول والحمد يدل على النعم كما صرح باعتبار المطلق وكذا قوله
 الشكر اشارة اليها مع هذا الاعتبار ايضا وانما جمعها في الاشارة اليها لثقلها
 في الحصول وان كان باعتبار حصول الآلات هذا ثم ان ما ذكره الشريف من جعل مجموع
 القرينتين اشارة الى مجموع المرتبتين من قبل الترتيب لاجال المتوفى بفضل الاله في السجود
 كما في مثل قوله تعالى وقالوا ان يدخل الجنة الآمن كان هوذا اد نصارى على ما قرئنا
 اذ ما صله جعل مجموع القرينتين اشارة الى مجموع المرتبتين على سبيل الاجمال لان كلامه ليس
 كلاً او مصفا غير خارج عن كونه نعمة ظاهرة او باطنة لكل منهما اشارة الى مجموع القرينتين
 على وجه الاجمال ومصل السجود متوفى في ذين الساج هذا ما يمكن في ترجيح كلام
 الشارح والخشني وكل ان جعل مجموع قرينتين الحمد والشكر اشارة الى العقل البصير

يحمل تعلقتما جميع النعم الظاهرة والباطنة فكون قد يكمل الحمد والشكر على جميع تلك
 واحتمال ان الحمد من شكر الظاهرة والشكر من شكر الباطنة وعلى هذا يكون معنى الحمد والشكر
 شيئاً واحداً بما يخص الحمد بالنعم الظاهرة والشكر بالنعم الباطنة وقد مر في اول باب
 الحمد فائدة عدم الاكتفاء بواحد من الحمد والشكر ووجه الاشارة بالقرينتين انه
 لما حمد وشكر ثم طلب الهداية التي يقاوم من طلب عطاء توفيق استعمال الآلات
 على وجه الصواب على ما فسر اكثر المفسرين الهداية الواقعة في قوله اعطى كل شيء
 خلقه ثم هدى علم من منه انه قبل عطاء الهداية قد حصل له نعمة الآلات وقابلية
 استعمالها وهذا ليس الا مرتبة العقل الحيواني وذلك كهداية الهداية اشارة
 الى العقل بالملكة لان حصول الهداية لاستعمال الآلات التي من جملتها القوة العقلية
 لا يكون الا في مرتبة العقل بالملكة مع ان ذكر انه يحصل الشيء لا يخرج عن الاشارة اليه
 وقوله فهو ذلك من الغواية والغواية اشارة الى العقل المستفاد اذ الغواية و
 الغواية انما يكونان بعد استعمال الآلات الى طرق الكمال فلا يكونان الا بعد التمكن
 من الانتقال فلاستعداد منهما في اكتساب طلب الوصول الى الكمال بعد السلوك في طريقه
 فكون القرينة الرابعة اشارة الى الكمال الذي هو العقل المستفاد وقوله اعلم
 والهام الصدق اشارة الى العقل بالفعل فكانه اشارة الى ان حصول العقل بالفعل
 انما يكون باعلام الامر الخارجي او لا حتى يكون محروفاً فكذلك النفس مستعدة للانتباه
 بعد الذي هو بمنزلة الالهام كما لا يخفى ولكن ايضا ان حصول الاستعداد اشارة
 الى الانتقال بالفعل بعد التمكن منه في مرتبة العقل بالملكة وهذا الانتقال يرتب عليه
 المطالبة وهو من مخرجات حصول المستفاد وكالاته لتحصيله واستفاد الاعلام

اشارة الى الفعل المستفاد وابتغاء الالهام اشارة الى العقل بالفعل فلهذا يكون
بعد الهيولاني الى حصول المستفاد وشارا اليه على وجه اتم واكمل مقدمات كانت
او تسمى مرتبة ان قلت يلزم من هذا التوجيه ان يكون المعطوف بالمرتبة العقل للملكة
وهو بطرطع لان من هو بعد وتقصيف هذا الكتاب لاشبهه في ان جميع المراتب
الاربعة حاصلة له قلت الذي يطلبه المصنف كمال هذه المراتب الثلاثة فان كمالها لا
عنده او نقول ان المعطوف اعتبر نفسه في مبدأ الفطرة تصويرا لما له من ذلك المبدأ
الى شتى عمره ولما يقع له وليس به بحسب الحالات في مدة عمره بطرطع الحمد والشكر
وطلب الهداية وابتغاء الالهام والالهام عند مبدأ فطرة باعديه الى حال
وما ينبغي له بحسبها بمنزلة من تلك وفيه من اللطافة ما لا يمكن من هذا العلم
ما نقل عن الشريف حيث قال فالصورة هنا اشارة الى المرتبتين الاولى وليست حاصلتان
له حيث حمد الله وشكره عليهما والى ان الاخر من غير حاصلتين حيث تسأل
الله الهداية وابتغى منه ما يتوقف حصولهما عليه وفي القوة العامة اشارة
الى ان المرتبة الثالثة وما بعدا غير حاصلتين الى حمده وشكره انما قدر هذا
المعطوف لان اشارة الى المرتبتين لانهم الابحجوع الحمد والشكر على ما حقه فيكون
مراداً في نظم كلامه لتوقف صحته عليه والدليل على تدوير المعطوف هنا ذكر الشكر
فبعد معطوفاً على الحمد وكما ان يكون مراداً تفسير قوله حمد بمجموع ذلك بل بتدويره
في نظم الكلام يرشدك ان قال فيما سأل انما حمدك على المرتبة الاولى وعلى
الثانية اذ تدور الشكر في نظم كلامه هناك محل فلا قضاء في على الحمد في الموضوعين
لحليل الى جانب المعنى اذ المقصود الاصل فهما تفصيل الحمد وعمله لا تفصيل كونه الواقع

في مقابلة حمد او شكر اذ اشارة الى المرتبتين انما يحصل بمجرد ذكر الالهام
النعماء من حيث وقوع القول المعظم في مقابله تسمى ذلك القول المعظم حمد او شكر
الا انه غير منه بالحمد مجازاً لانه المستعمل في الاكثر في مقام القول المعظم
حاصل الجواب ان القابلية بمعنى كون الذات ممكنة الاتصاف بالمعقول في الجملة
وباني وجه كان لازم الماهية لا القابلية بمعنى صلاحية الاتصاف بالفعل وهي المراد
بالاستعداد البيولاني من لواحق الوجود الخارجي ومعللة بعلمه بل هي لوازم
النفس الناطقة على صرح الشيخ في رسالته في بيان النفس الناطقة حيث قال العقل
البيولاني استعداد بحسب النفس انه يصحبه في النفس كل حال ويتبع مع بقا
فلا يخل هذا الكلام ان قلت هذا من قبض لقولهم الاستعداد ولا يسمع مع
الفعل قلت ليس المراد من الاستعداد والقابلية ههنا الحالة الوجودية
الحاصلة في المبدأ بعد وجه والمعدة وهي التي لا يجتمع مع الفعل بل المراد منها
الحالة الحاصلة في العلة القابلة للمشروط بها حصول النفع من الفعل القابلية
كما يقال فلان قابل ومستعد للوزارة له فو عقله وكما ان رابع مع ان استعداد
وقابلية وهو فو العقل وكما ان الرأي لا يزل حصول الوزارة بالفعل سلباً
ان المراد منهما ما هو المشهور لكن البيولاني امر وجهاني سيفهم لها امور وجودية
اخر بالنسبة الى كل واحد واحد من الصور العلية حتى يكون بها استعداداً وكما ان
كالالتفات والتوجه اخص من العقل بالنسبة الى كل علم علم ولا يجتمع حصول
بالفعل ذلك الامور المنفصلة فلا يلزم من بقا البيولاني اجتماع مجموع الاستعداد
اتام للنفس بفعله بل جزؤه ولاف وفيه ثباتاً على ظاهر الحال من ان

المراتب امور و جودية و اما اذا كانت امور اعتبارية على تحققة فيما سبق
 فالامر ظاهر فكل كيف يتصور اعطاء ما و قد لهم لازم الماهية لا يتفكر عن
 الماهية في الوجود من غير اعتبارها انه موجود و نحو الوجود الذي يوجد الماهية شيئاً
 كان او عينياً حتى يلزم ان يكون معقلاً بطل الماهية بل معناه ان العقل لا يعقل
 الماهية متصفه بماي وجوده كان الايجد متصفاً بـ انصافاً عقلياً لا حاجياً
 فلا يتفكر الماهية عنه عند العقل بماي وجوده فرض و باعتبار كونه ملحوظاً في
 كلا الوجودين لازم الماهية و باعتبار كونه الانصاف هذه الوجه ليس الا
 في العقل معقول ثانياً فكل لازم الماهية فهو معقول ثانياً في تلك التقسيم الصفات
 الى لازم الماهية و الى معقول تقسيم اعتباري فافهم فانه من الاسرار التي حرم عنه
 اهل الزمان و ان اقتضت له اراداً بالانقضاء العلة الفاعلة لا العلة
 التامة بقرينة جعل ارتفاع الموانع خارجاً عن مقتضى فان انقضاء يطلو على
 في المعنى ايضا كما يقال البرودة مقتضى الطبيعة لكما مع انها لا توجد بطبيعة
 المآبل تحتاج الى حصول الشرايط و ارتفاع الموانع و ان راعى جميع
 القوانين لا اي وان فرض رعاية او التي المعلم اليه المقدمات الصحيحة المربعة
 فيها جميع قوانين المنطق و الا فوقف المتساوي في السبلادة بالمعنى المفسر على
 جميع قوانين الاكساب مستبعداً فضلاً عن رعايتها و عرضها كما رعايتها
 كما سيأتي و سيأتي هناك كلام منافي له عليه لعدم
 في تحليل الاخطاء بعدم التفتن كما اشارت منه الى انما يتصور الاخطاء
 في الافكار التصديقية لا التصورية فافهم و تأخير العناية له يعني اذا كان

منع العناية بالاختلاف في الاشتغال بعد رعاية الطريق و الاصابة فيه و منع العناية
 بالاختلاف في رعاية الطريق كان العناية متقدمة على العناية فافهم لما ذكره
 ويمكن ان يقال ان مراده ان العناية اقوي من العناية في المنع عن المطالب الكمال
 كما يظهر من تفسيرهما و الطريق المعتاد هو الترتي من الادنى الى الاعلى لكن راعى
 مجازتها الهداية تحسب اللفظ و المعنى كما لا يخفى ففكر الترتيب المعتاد و قد يعكس
 الترتيب المعتاد لغرض آخر و بعبارة من المحسنة البديعية و تسمى تسمى كما في قوله
 لا تأخذ سنة و لا نوم فان نفي السنة على من نفي النوم يعكس الترتيب للتتيم
 ان الاعلام يتعلق بالامر الخارجي اراد بالامر الخارجي ما يقابل الصورة الكلية
 من حيث هو صور بدالة متباعدة بالصدرة و لان الامر الخارجي المعبر عنه في معنى هذا المعنى
 على امر حقيقة فمما سبق ثم الظاهر المتبادر من عبارة ان العرف المذكور من الاعلام
 و الالهام مبني على القول بان كمال من الشيء سواء كان كلاً او جزءاً اما هو
 و المثال منه لا حصه على هو المشهور والمرضى عند الشرح و ان كماله كماله
 على القول بان كماله الماهيات الكلية موصفاً لا مشاعلاً على ما هو الحق و المرتبة
 عند الترتيب على ما ينبغي بان حال الماهية لها اعتباران من حيث هي و من حيث
 ايجثية حالها امر خارجي و معلق بها الاعلام و من حيث هي في الذهن و آلة لتمام
 نفسها و من حيث ايجثية لصورته ذهنية و معلق بها الالهام و لا شبهة الفرق
 الاعتباري كاف فيما قصد و حاصل الفرق و هو ان المراد من الاعلام و الالهام
 و ان كلاً شيئاً واحداً باعتبار المال و هو اعطاء الصورة اتمه الصادقة فحوز
 بهذا اعتبار معلق كل من الاعلام و الالهام بكل من الحق و الصدق الا ان حصوله

اعتبر فيها التعلق بالمراد بوجهي الوصف وخصوصية الالهام اعتبر فيها التعلق بصورة
 فاقبض هذا الاعتبار على كل منهما بخصوصه بما يناسبه من كنه والصدق بحسب وزن
 الاعتبارين فباب ذلك ان يوقع الالهام مع اعتبار الالهام على الحق ان يطلب
 للنسبة الخارج على وجه يكون صورة صورة حقة فمعنى الالهام النسبة التي روي الذي يكون
 صورة صورة حقة والتي ليس بها في الحقيقة فحق العبادة نوع مسامحة ويجوز ان يكون الحق
 صفة للقول ويكون المراد في الالهام مضمون الحق وهو لا يعلو على صفات وحق يتم الحكم
 بلا مسامحة فالحاصل كانه في المخصص الاول ان الالهام بالحق خبر بزيادة العلم على الحقيقة
 ولم يوقع على الصدق على هذه الارادة لان بين الالهام والحق مناسبة في الجملة باعتبار
 الامر الخارج في كل منهما على وجه الاولية لوجه وليس مراده ان العلم به حقيقة هو الحق اذ الحق
 صفة العقدة والالهام على ما ذكره لا يجوز ان يعلق به بعض الحق والالهام وان كانت
 في الجملة لكن لا على ذلك القدر الذي يصح بهما على الالهام بخلاف الالهام فان المناسبة
 وبين الصدق قوة اذا الملم في الحقيقة ليس الا الصورة لتعلق الالهام حقيقة بالصدق
 الذي هو صفة الصورة ولهذا فالالهام فاسد في كل آية قال في الالهام فثبت
 آية اشارة الى المرتبة الرابعة آية المرتبة الرابعة وان كانت تلك استحضار النظر
 وما في حكمها من التجليات والحدسيات واسألها بصورة كانت او تصديقه الا ان
 المخصص بالذكري والصدق الذي يحسان العقدة لان المطالب التصديقه اتم
 من التصورية او لا تشمل التصديق على الصور في يكون المرتبة الرابعة اشارة اليها
 بما هما بل لهما واحد آية وهو كمال صورة النسبة في النفس كمن ذلك انما يكون في مادة
 يتصاوق فيها الالهام والالهام وليس المراد بانها والمال التلازم في الوجود او التلازم

بينهما كما يظهر من بعضهما فيذكر كل منهما ان اعتبار ذلك المال الواحد الذي تضمنه
 كل منهما فانه ان اعتبر ضم الالهام الى الالهام سكر الالهام باعتبار هذا المال وان
 عكس الاعتبار سكر الالهام وليس مراده ان الالهام والالهام سكر كل منهما على حدة
 مع تكرر صاحبه كذا كما توهم اللغز لان هذا غير مستغفار من كلام المصنف قطعا وانما
 المستغفار تكرار المال الواحد المعبر عنه بآية بالالهام واخرى بالالهام فظاهر
 لا يقتضيه تكرار كل منهما بانفراده بل الالهات المسألة من بينهما الالهات المتوفاة
 وانما كونهما متساويان كان المقصود وهو تكرار المال الواحد كحصول واحد منهما بتبيينها على
 ان اعتبار التكرار متساوي في كل من الالهام والالهام بارجاع الامر اليه ان الت
 غاية بالاستغفار من عبادة المصنف كذا في المال الواحد فمن استغفار والله
 سألته قلت المتبادر من التكرار عند الاطلاق هو التسالي والتوالي خصوصا اذا
 وقع في المقام الخطابي لا تعال الالهام غير صادق على الالهام المخزول المكتوب لانه
 اعلام بطريق الكتاب لانا نقول مواعيد ايضا لا بطريق الكتاب السبل حسب الالهام
 من ذكر المخزول المكتوب ولا قصد علمه بالالهام وفيه اشعار آية في اشعارنا
 كلام المصنف لا في اثبات هذا المطلب على ما يدل عليه قوله ما تقرر في الحكمة الا ان
 لا تخ عن الاشعار به فان دعوى كون الصور الصغرى مخزونة في العقل الفعال مضمرة دعوى
 كون النفس الناطقة مستندة للخزانة مطلقا ودعوى كون تلك الخزانة هو العقل الفعال
 وكلام المصنف واذا في نسخ ولا تعلق الدعوى لا دل على بنية الشريك كذا ولا لا
 الدعوى الثاني الا مع ملاحظة ما تقرر في الحكمة ولذلك قال على ما تقرر في الحكمة وربط
 الشريك بالدعوى الثانية وادرج في كلامه كلام الشارح في هذه الدعوى ولكن

ان قال ان من كلامه ايضا اشار بالمدعى انية حيث استثنى تلك الاعلام التي
 تكون بلا تجسيم جديد من المبدأ اى لا قول وذلك لا يخفى عن الاشارة بان في ذلك
 احكام فخرانه كحفظ فيها الصورة العقلية فها من تلك الاعلام وما هو في حياته قدس
 عن ثبوت الامة فليس ذلك الا عقلا محضاً واما ان ذلك العقل هو العقل النقال
 بخصوصه فلا تقرر في الحكمة فن كلام المصنوع اشار بالمدعى انية ايضا وان
 تمام انبائها موقوفة على ما تقرر في الحكمة وعلى هذا فلا حيل ان يرجع ضمير فيه الى
 المصنوع ويستثنى آه لا يدل على بقاءه تعالى الاعلام من ذلك الجواب المقدس الذي
 سوف عليه العقل النقل ويترجم من ان يكون لك الجواب فخرانه نفسه اشارة الى
 مجموع الاروين معاً اى عدم انجزال الذي هو تعبير كلام المصنوع وحاصله فالمشعر
 في يكون كلامه والى لم تصور اعلام آه ان قلت لم لا يجوز ان يكون تلك الصور فيها
 من الاعلام منطبقه في النفس والنفس المنسوبة اليها فكون آه عنها واذا لم يمتد
 اليها تكون مستخرقة لها ومثابة اياها قلت ليس لا وراك الا مثل الصورة
 فادامت تمتد فيها لا تصور ذواتها عنها كما لا يمكن على المتأمل الى تجسيم
 جديد ان قلت من اى علم ان تلك الاعلام التي هو وقت عليها حصول العقل النقل
 لا يكون الجواب الجديد قلت لما عرفت ان العقل النقل هو الكمال التام من الاستحضار
 اريد بلا تجسيم كسب فان الملكة لا يكون ملكة الا بعد كونها حالاً فملك الملكة حالاً كونها
 حالاً لا بد من استحضار العلوم لها بلا تجسيم كسب جديد وما يجب ان يتنبه عليه ليس
 المراد من فخرانه ما يبا در الى انهم من تلك الصور العقلية بعينها ينتقل من النفس
 ثم عند الاستحضار ينتقل بعينها عنها الى النفس ان ذلك بين الاستحالة بل المراد من فخرانه

يكون الصورة محفوظاً نوعاً للنفس فيها سقاء مثلها وذلك بان يستعد النفس ان ينقل
 عليها مثل تلك الصورة متى شاءت من غير تجسيم جديد بل من تلك الخزانة مكانها الصورة
 الاولى بعينها استر منها كمال المخزون واليه اشار بقوله فكس منها آه فالعقل ليس
 فخرانه للنفس مطلقاً بل بشرط استعدادها وحاض لها ونسبته عقلية منها بما يمكن من
 استراد الصورة بعينها فانه ما دام يوجد ذلك الاستعداد وبكل النفس الا استرداد
 فاذا زال بسبب الاسباب لم من العقل فخرانه لها وهذا معنى زوال الصورة عن الخزانة
 التي تسمى بالنسيان بخلاف الذبول فانه زوال الصورة عن المثابة والاتفات مع
 بقاءها في الخزانة اى مع بقاء النسبة المذكورة التي بها استر النفس الصور بعينها
 على العقل وبعد العقل فخرانه لها بسببها وتخصه ان بقاء الصورة في الخزانة معناه البقاء
 فيها وهي باقية بذاتها او كونها اعدام ذات الخزانة او كونها اعدام وصف كونهما
 فخرانه والثالث هو المراد هنا وعلى جميع التقادير يصدق ان الصورة غير باقية
 في فخرانه النفس وهذا الذي ذكرته اشار اليه الشيخ في الاشارات وصرح به الطوسي
 في شرحه وصرح به ايضا الشارح في المحاكمات على اكثر الكتب الحكيمية مشحونة بذكر قائل
 الشيخ في الاشارات بعد اثبات المراتب الاربع النظرية وبعد بيان حال النفس
 في هذه الصور المعقولة وغيوبتها من ان هناك شيئاً خارجاً عن جوارحها في الصور
 المعقولة بالذات اذ اوقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصور العقلية
 انما صفة ذلك الاستعداد الخاص بالحكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما على
 العالم اجمداً الى اوال صورة اخرى انما التمثل الذي لا ولا كان المرأة كاشفاً
 بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحسن او الى شئ آخر من احوالها

وبهذا نكون ايضا اذا كتب ملكة الاتصال قال المحقق قول الله اشارة
الى تخصيص بعض الصور المرتبة فيه بان يصير النفس مدركة لها ووسايرها والاحكام
الخاصة هي علل الاستعدادات من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك
الكليات والادراكات الكلية المناسبة لما دونه الى المدرك ثم قال قوله هذه انما
كقوله اشارة الى السبب الذي يخلق به حال الذبول والسيان وذلك لان السبب
في القوى الجسمانية انما يكون زوال الصورة عن الحافظة ومنها لا يمكن ان يزول
من العقل الفعّال فبسبب اختلافهما ان الذبول انما يكون مع كون النفس ذات حية
يمكنها من الاتصال بالعقل الفعّال في شأنه ما اخصص بها من المعقولات المرتبة
فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والسيان زوال تلك الملكة عنها وقال الشيخ
في المحاكمات جميع المعقولات مرتبة في العقل الفعّال فادراك النفس بعضها من دون
بعض لا يستعداد خاص بها منسبة اليه وهو لها عند سبب انتفاع النفس بغيرها
عنه الى شيء اخر الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المرأة اذا حوذى بها شيء
ظهر فيها صورة واذا حوذى بها شيء اخر زالت الصورة الاولى ونسبها بسبب زوال
ملكة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة على العقل الفعّال ثم لنا في هذا المقام
محت قوت وهو ان النفس لها ملكة استحضار العقليات الصادرة كذا كذا ملكة
استحضار الكواذب لانها كما حكمها حكم كذا كذا ملكة صحيحة كذلك بعينه اعتقاد ملكة
فاسدة ودرجتها من حيثها لا يتبرجها بالانساب ولو كان الاستحضار ملكا
جديدا لم يكن العقل الفعّال خزانة الصور المستحضرة للنفس بل لم يكن العقل
الفعّال متصف بالصور الكاذبة مع ان قواعدهم تفيض ان يكون ذاته مبرأة عن

ثابتة النفس والله غير كون وجوده من غير فانهم يقولون ان العقول المجردة عن المادة
ذاتا وفعلا كما انه بالنسبة ليس لها في القوة شيء ينظر اليه وصورها هناك وقد صدقنا بها
حقه بمعنى لا تصور في علوها صور فاسدة فلا يصلح ان يكون العقل الفعّال خزانة النفس
في الصور الصادرة فاحال الصور الكاذبة الذبول عنها انما صلتها بالاعتراض حاج بها كشم
كسب جديد ولما حال هذا الاشكال في فقهه وكان اخذ عن من يابى انما عاين في وقت
على رسالة مولانا عاين الدين الكاشي ورد فيها عدة اشكال في حكمة ارسالها الى الكوا
قطب الدين الشيرازي طاب ثراه وجه وجهها من جعلها هذا الاشكال ووقت ايضا
جواب القطب عن تلك الاشكال فاما طاعت جواب القطب في دفع هذا الاشكال
ووحدة مما لا يروى الغليل ولا يشغ الغليل وقد عرفت ان هذا الاشكال قد كان من
قديم الالام منذ اول مجرى العلم والعظام من ان عظمته من عظمته وبشئ للطا
شغف وعظمته ان اشترى في حجة في محقق الحق وصدق الصدق فلذلك قبل الشروع
محتسب المقام جواب هذا الفاضل بتبيين فساد ما يفتخركم اذ كره بوجه سداه فان
الشيء يعرف باضداده ومحتسب الحق بابطال الباطل وفساده فاقول بالله الحق
ومنه الهداية الى سائر الطرق قال القطب الشيرازي لا كان العقل الفعّال مستمرا
بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج الى الفعل على ما بين في موضعه وانه اذا
الكلية الفاسدة معقولات خرجت الى الفعل فحجب الاشكال العقل الفعّال عليها بالفعل
لاشتماله بالفعل على كل معقول يخرج الى الفعل سواء كان حقا او باطلا لان ادراكات
النفس المستفادة من طرق الكوا من التخيلات وغيرها كلها على ما قال في الاشارات
وشرح على طاعت عقلا لان يخرجها من القوة الى الفعل على تصور تصور جميع المعقولات

فيطبع من فيها بعض الصور حسب استعدادها وايضا لها بذلك العقل ولا العقل
 لما كان على خروج ذلك العقول الفاسد وهو عقل ذات عقلات تامة والعلم التام
 مستلزم العلم بالكل فكون هذا العقول كونه معلوما مستغلا وان كان فاسدا
 كماله اقول البتة هذا الفاضل حصول الصورة الا ذاتية المتضمنة لمطابقة او
 عدمها بحصول الصور الساذج لتلك الصورة الا ذاتية والاشكال انما هي الاول
 فلا يندفع الاشكال بحصول صور الا ذاتيات الكاذبة في العقل العقول اي تصور
 الكاذبة تصور ساذجا بدون ان يحصل فيه تصديقات كاذبة فان شئت فقل
 الصحيح والحق الصريح مطابق لما يقتضي قواعدهم ومقتضى عليه مفادهم فاستمع لما
 لديك وحقق ان احدهما النطاة منك قال الشيخ الرئيس رسالة في بيان
 انفساخ الصور الموجودة في النفوس البشرية المتخالفة للحي بعد الموت اعلم ان
 الصور المحال لا يمكن ان يكون موجودة في الامور الدائمة السردية والعقول
 العقول فان العقول العقول العقل الاستعداد من حيث انها لو ازم ذواتها وهي
 عاقل لوجودها ولو سايط ومعدات لوجودها وكل امر لزم امر امره وذا
 بالعمل فهو لا محال لكون موجودا بالعمل فان لزم العقول العقول امر محال
 ان يكون موجودا بالعمل والتكامل محال فبقى ان لا يلزمها امر محال ولا عقلها
 اذ قلنا انه يعمل ثم قال والنفوس البشرية لا تدرك شيئا من الاشياء
 الا بتوسط الحس والتخيل بل اقول انها لا يكون صورة معقولة الا بعد ان يكون
 تلك الصورة محسوسة او متخيلة واما ادراكها لذاتها فلا يكون بتوسط الحس والتخيل
 وذلك نوع آخر من الادراك يعرف في موضعه فاذا تخيل القوة التخيلية صورة ما محال

فيقولون ان الصور
 لا تدرك شيئا من الاشياء
 الا بتوسط الحس والتخيل

او غير محال فعل فيها العقل فذا تصور ما معقولة فاذا لم يتوسط التخيل لم
 يحصل البتة صور تخيلية للمشي في العمل وحصولها انما يكون بتوسط التخيل و
 الحس والوهم فان للوهم فيه تأثير ايضا ثم قال وخزانة العقول كلها
 العقول العقول فاذا صارت النفس مقبلة على العقول العقول فافاض عنها الصور
 المعقولة ما دامت متقبلة فاذا اعرض عنها الى جنبه البدن والقوى البدنية
 عنها بهذه الامور وكلما كانت الصور المعقولة زائلة عن النفس اي كانت النفس
 لا يدركها طالعت خزانة العقول فادركت منها تلك الصور بل فاضت عنها
 بتوسط العقول تلك الصور من عند واسم الصور كما ان القوة المتخيلة
 لم يكن مدركه لصور المتخيلة طالعت خزانتها فادركت منها تلك الصور المتخيلة
 فبما كانت هذه الصور المقابلة للحي زائلة عن النفس راجع النفس وحصلت
 الصور بواسطة التخيل الجدي فاذا فارقت البدن وبطلت القوة المتخيلة
 بطلت عنها هذه الصور ولا يمكن ان يحصل فيها كرامة اخرى بواسطة التخيل
 اذ ليس التخيل موجودا واذا ثبت هذا ان الصور المقابلة للحي تنسخ عن
 النفس بالاطقة بعد الموت وانما لا تنسخ هذه الصور عن النفس كرامة ثالثة
 بعد الموت كالصور كرامة لانها غير مناسبة لذات النفس والباري لا يحصل منه
 الشئ الا بالعرض لضرورة فكان بعض هذه الصور المتخالفة لضرورة التخيل
 فاذا بطل التخيل بعد الموت وجب ان لا تنسخ عنه والصور كرامة بعض عنه
 اذ هو غير فاذا اتهم ما ذكره الشيخ فاقول قد عرفت فيما سبق ان ليس معنى كون
 العقل العقول خزانة للنفس لا حصول استعدادها حتى للنفس مناسب لما ينسخ

عليها وبسترج المعقولات متوجهة الى جانب النقيض وبقيت المناسبة
والانصال العقل والمجازات المعنوية بينهما فيفيض بها من عليها معقولاتها الغائية
عنها عند قبالة اليه وذلك قد يكون يكون تلك المعقولات ثابتة في العقل ايضا كما
في الصور الحققة وقد يكون لا يكونها فيه كما في الصور الباطلة فان كانت حاصلة فيه
انما يفيض بها بشرط وسط تخيل جديد لانها صور حقة وخير كمن وصودر الخيرات
مستفيضة الى المعقولات عند حصول الاستعداد والاستعداد فيضال الصورة
الحقة بعد غيبوبتها ميتا شارة يتم مكن الهيبة التي تحصل للنفس بسببها اتصال الى العقل
الفعال فيعكس منه عند حصول ذلك الاتصال بعد مكن سببه الصورة الحققة الموجهة
فيه لا توسط تخيل جديد بكمرة واقعة في مقابلة اخرى لا حيلولة بينهما و
ان كانت في اول حصولها بدون تلك الهيبة موقوف على التخيل لا التخيل
معداة حصول تلك الهيبة وان لم يكن حاصلة فيه كالصور الباطلة فراجع النفس
التخيل الجديد عند قبالة الجانب النقيض لفيض تلك الصور الباطلة بعد
القيسوة وانما يرجع التخيل لان تلك الصور الباطلة كانت للنفس مرتبة التخيل فكل حصلت
في النفس لا يكون لاسرجه تلك استحضار النفس للصور الباطلة لا يكون الا سكر التخيل
فيكون النفس كمنعودة لا استحضار بسببه كلاما يريد استحضارا اطلت الى جانب النقيض
مع رجوعها الى التخيل الجديد لانه من شروط الفيضان فلا يتم الا به مكان التخيل فراجع
من نفس الصور الباطلة ولا يلزم من لا يحتاج الى التخيل الجديد الاحتياج الى التخييل
فظهر ما ذكرناه ان فيض المعقولات الحققة الى امرأة الناطقة من طاع عقل في مرتبة
العقل بالفعل عند الاسترجاع انما هو الانعكاس من الصور الثابتة فيه والفيضان

الصور الباطلة منها اليها فانما هو بالاحداث والايجاد بشرط حادثة في غير
وجودها وثبوتها في كسائر الاعراض النفسانية الحادثة في النفس الغائبة منه
بشرط حادثة من غير اتصال بها وان كان فرق بينهما بان لا وجود وعيني
للصور على من موجودات ذهنية فقط بخلاف سائر الاعراض النفسانية وبان
العقل الفعال خزانة لتلك الصور بمعنى انه مكن في النفس منه مناسبة لتلك الصور
باعتبارها الى استرجاعها والاتصال بها اليه والمراجعة الى ما هو شرط في ذاتها
فيصدر عن تلك الصور حصول الاستعداد والشرط في فيضها تحصل للنفس
بسبب مكن الهيبة استحضارا استماتت اي استحضار مثلها لا استحضار شخصها
بعضها على ما عرفت سابقا وبهذا الاعسار علة العقل الفعال خزانة لتلك الصور
كما جعلت خزانة للصور الحققة وان كان فرق بينهما بان مثال الصور الحققة مخبئة
فيه ويعكس منها امثال اخر الى امرأة الناطقة بخلاف الصور الباطلة فانه لا ينعكس
ولا اثر منها فيه على ما قمته بمعنى كونه خزانة كونه حيث سفل من امثال الصور ميتا
استرجع النفس واجلت اليه سواء حصل امثال تلك الصور فيه ايضا فيعكس
اليها امثال احوال لم يحصل والحيثية المذكورة كقائه في اطلاق الخرافة عليه
وما وارت تلك الحيثية فانه من كونه حواء وما شعر بعض كلماتهم من المعقولات
الغائية عن النفس حاصلة في العقل محجب ان كل على المعقولات الحققة او كمل على ما
يقولونه من ان كل معلول خارج الى احد الوجودين فهو متدريج في علته مرتبة انها
متعلقة بعقل بصورياتها وهذا هو الذي نشأ منه غلط العلامة الشيرازي
وانت اذا حكمت فاعلم ان عليك فراجع الى عنك لئلا يفتن ويضل البطل

وانما بسط القول في حق هذا المقام ولم يخص ذاك المرام لانه قد اقره الجمهور
والعذر عند كرام الناس بقولهم ولما دسم فيها اي في المراتب الاربع من المراتب
التي يشتملها القرآن الاربعة المذكورة اولها وهي بعض النسخ لما رسم بالآراء والامام
واحد معناه لا استعداد علم آه اقول الظاهر ان مراد المصنف من ايراد قوله
لا علم لنا الا ما علمت ولا دراية ان ما علمت انما هي في غير التعليل لقوله لا علم
آه على رتبة العمل فكانه قال انما يتبع نكاح العلم والاهتمام لانك الذي
اعطيت ما فاض من العلم والدراية فاللايق كانا ان نسال المريد منك لغير
سواك وفيه اشارة الى السعي من شئنا من المريد من غير حصول العلم
وانما نسال كمالها وقوله انك انت العليم اما لتبطل انما علمت نعم وجه
واحد والما لتبطل لقوله لا علم لنا لكن ان كان لما اهتمت به الاشارة الى
المراتب محل كل علم على كماله والاشارة واركن على ما كلف من حل العلم على
استعداده وحل الالهام على انما العلوم البدئية مخالفا للاصطلاح الكشور
فيه مع انه اراد في الاول انما النظريات بدالكثاب وكل ذلك لا يخرج عن كلف
كارتى وانما اركب لالقرآن النماذج تكون متماثلة متشابهة على وجه
ينظر به كل منها الى ما يقابل على الترتيب فكس الكلام في زيادة رونق وبها
وحسن منظر وراى كمالا يحسن على مطلع السراخنى وانما سالتك آه لم
لا استعداد مع ان التعليل لا يخرج عن التعلق بها لانها كانت تتلوا الالهامة
وتبعها لغير اصل في الاشارة فلم يعقدت بها او كفى بذكر الالهامة عن كرا
وقوله لا يخصص العلم آه بناء على ان لا م التعرف الى اقل خبر المستأكل على

الاستغراق

الاستغراق في المقام الخطابي فينبغي ان يحصر على ما حق في موضعه الاحكام المتعلقة
بالاعمال الظاهرة آه الحكم بطل في اصطلاح اصول الفقه على خطاب الله تعالى
بالفعل المكلفين بالافعال المحسرة وقد بطل على ما ثبت به مثل الوجوب والحرمة و
الاجابة والمراد هنا العضايا التي يستعمل عليها اذ الشريعة هي الطريقة المناسبة
لخطاب الله تعالى لا نفس الخطاب ولا نفس الوجوب والحرمة وانما هما نكاح الشريعة
عليهما ثم الشرائع والنواميس كصان في الاكثر بالاعمال وان كان الشريعة اصطلاح
اسم لكل شئ اي بين الشريعة سواء تعلق بالاعتقاد او بالاعمال اذ كونهما شرعية
اظهر واخرى لا يثبتونها في انفسها ليس لا بالشريعة كما ان مطلوبيتها كذلك بخلاف العنا
فان بعضها وان كان سوفت العلم بثبوتها على الشريعة لكن لا يتوقف ثبوتها في نفسه عليه
كالاعتقاد الجسماني فو دية الله تعالى في الاداء الآخرة وغيرهما من الاعتقاد التي لا مجال
الى اثباتها الا بطريق الشريعة بالاعمال الظاهرة ان الصادرة من المكلفين و
تنبه لما لا يجرى الا بحج الاحكام المتعلقة بالمكاتب من جهة كونها مردودة او مقبولة
لا بد من الاحكام به الدليل لان جهة اثارها في اعمال ظاهرة واما الافعال المتعلقة
برجعة محصيلها وازالها كالافعال المخصوصة التي يراودها من ردت بدل لا خلاف
كالمتقنة من المؤمنين وكالا شرقيين من الحكماء فليس يحكم بالمعنى المراد ههنا متعلقا
بها اذ ليس تلك الافعال جزءا من الشريعة وان لم سمها بل رمرت اليها لمكان كبر
او التي السمع وهو شهيد على جعلها بل كلها اي على اشتغال جهتها اشتغال الحمد على كل
باعتبار كونها مورد الثناء ومرد الاله وان كان على سبيل البدل وكونه منقلا
اجزاع كافيا في المورد كالبصر في مطالعة صنع الله تعالى بخلاف الشكر فانه

معتبره مورد وجوب جميع افراد على ما ذكره كميته ولذا اشتمل على الكل فانهم
 كان الاول نظرا منه كانه نظري مني الحمد والشكر اول ال مني الحمد فقط حكم
 باشتغال الكل ثم نظرا مني الشكر فقط باشتغال الكل بالاضراب فلم منه توزيع بيني
 الحمد والشكر على الكل والكل بلا سفاة الاضراب ل اي على العبادة المتضمنة
 للكل كانه اشارة الى تعبير الشارح في بيان الاشارة الى المرتبة الثانية حيث
 لم يذكر العبادة فذكر الاتمام لبيان واما اقتضاء العبادة الكمال فلا يغني
 لا يدرك ما يغني عن كل باب يلهه الكمال بمقتضى طباعها في اتمامها وجرها
 لا يمتنع صورتها وغير ذلك من صفات الطبع والطباع المشهور في عرف الحكماء
 بلحسية اي في التجرد المراد من بحسية ههنا المعنى القوي لا الاتخا في الجسد وهو
 المناسبة بين الشيتين في معنى استعمال الشرايع اه استعمال الشرايع التي
 هي القضايا المتعلقة بالاعمال الظاهرة عبارة عن العمل بوجهها المشتمل
 اشارة الى ان المرتبة الاولى من القوة العملية مشار اليها بمرتبة الحمد والشكر
 كما ان قوله وذلك لا يسم آه اشارة منه الى ان المرتبة الثانية منها مشار اليها
 بمرتبة الاحكام والاعلام واما المرتبة الرابعة منها فصريح الاشارة اليها
 بقوله اشارة اه وهو كمال آه ان قلت المرتبة الثالثة والرابعة ليست
 ما يتعلق بالاعمال فلا وجه لجمعها من مراتب القوة العملية فلي مرتبة الادراك
 مطلقا لست الا من كمال القوة النظرية لكن اذا حصلت باعداد القوة العملية بعد
 من مراتبها على وجه التوسع عتبت ملكة الاتصال اه حل ما هو بمنزلة العقل
 بالفعل القوة النظرية من مراتب المرتبة الرابعة او من مراتب المرتبة الثالثة

في هذه القوة وجعل المرتبة الرابعة فيها هي الغاية القصوى كمال الانسان هو
 ملاحظ جمال الله تعالى اه في هذه الدار ولا يمكن ان يحصل هذه المرتبة في مراتب
 النظرية بمجرد ما في هذه الدار بل الغاية القصوى فيها في هذه الدار وهو اتمام
 اجمع ان يمكن واما في الدار الآخرة فيقول كمال المستفاد ايضا الى الغاية القصوى
 من مراتب القوة العملية ويمكن ان يقال ان المرتبة الرابعة في القوة العملية هي
 الاتصال الا انه جعلها ما يترتب عليها على التوسع كقوة الغاية المقصودة منها
 بل من المرتبة الثالثة والانفصال عن نفسه اي عن لوازمها التي يعلم بانها
 صورية منها فيها واما الانفصال عن نفس اتمها فلا يمكن لان النفس لا تليق عن
 نفسها في حال من الاحوال وعدم الغيبة عنها عليها فلا ينفصل عن نفس اتمها
 بالكلية وهو ملاحظة آه ملاحظة اجمال واجمال وان كانت حاصلة في المرتبة
 الثالثة لكنه لا بطريق قصر النظر آه فيتحقق آه ان يجب الاستعداد اكمل وكنت
 بتدبير الظاهر والباطن كماله ونقصانه فلا يلزم من الاتصاف بها كمالا
 بجميع الصور الادراكية والاسرار الالهية الغيبية مما اتممت فيه مسامحة لان
 علوم المبادئ اي العقول الفعالة علوم فعلية حضورية لا ارسامية وان كان
 علوم سائر النفوس رتبة وكما ان يكون الكلام على التشبيه والتعليق لان
 النفوس كمالها المجردة عن الابدان وكذا النفوس العلكية لنفس الكمال است ايضا
 على النفوس الناقصة المستكملة وهذا اشارة النفس المذكور في الاحاديث النبوية
 اي بل ترى كل وجود ارباب يدعيون انهم لا يعلمون البتة فقط الذي يحصل بدون
 التركيز والتفتية ايضا والذي يطلب ابراهيم عليه السلام بقوله اريدني كيت تحيى

اولاً شبهة ان ابراهيم عليه السلام كان موقفاً من سؤاله الرؤية ان احاطه الموت
 منه تعالى ولا شك ان هذه الرؤية اقوى واجل مما قلها لا المعلوم من الله
 فقط يجوز ان يكون العلم المستغرق من الغير ولذا اوردنا بحرف الاضرب
 اختصار لما ذكره في شرح مقامات العارفين اي من كتاب الاشارات قال الطوسي
 العارفين اذا انتزع عن نفسه والتصل بالحق راي كل قدرة مستغرة في قدرته
 المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرق في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الوجود
 وكل ارادة مستغرة في ارادته التي لا يتأتى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود
 وكل وجود فهو صادر عنه فانفس من لدنه وصادراته في بصره الذي به يبصر ويكشف
 الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
 فصار العارف في تحلقه باخلاق الله تعالى بحيثية وقال بعد ذلك ما عناه ثم
 انه يرى ان هذه الصفات منكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى وحدانية
 الواحد فله عين ذاته وكذا قدرته واذا لا وجود ذاتيا لغيره فليس هناك ذو
 متعددة متضمنة بصفات متباينة بل الكل واحد كما قال الله تعالى انما الله
 الله واحد اتبعه اقول معنى قوله ليس هناك اي في مرتبة المبدئية فلا غبار
 في القبول بقوله واذا آت واستشهاد بالآية اعلم ان صفات الاله انما هي خارجة
 الشئ انما يتبدل بالامور المعينة في بقیة الاخطا الفاسدة الرؤية الخفية
 في الباطن كالاستفان بانواع التدبير المختصة لها ثم يتبع تلك الاخطا والرؤية
 الرؤية ثم الخفية بالاطلاق الصحيحة ثم تحصل تلك الاخطا حتى تأمن
 عن التمسك ثم التمسك بالمرزاج الصحي الحاصل تلك الملكة وقس على سائر امراض النفوس

فتدبر الظاهر

فتدبر الظاهر بمنزلة التدبير وتدبر الباطن بمنزلة بقیة الاخطا والتخلي بال
 القدسية بمنزلة تحصيل الاخطا الصحيحة وعلم الاتصال والانفصال بمنزلة تحصيل
 تلك تحصيل الاخطا الصحيحة وملكه الاحتساب عما لوجب ردائها وملاحظة جمال
 الله وجلاله بمنزلة المزاج الصحي الا عندنا الى المستهلك في الاخطا الاربعة
 بانكساره عن صراحة كيفياتها الاربعة فحاصل المراتب العملية ركنه وسعته
 وحكمه وكله عما سوى ابدته فتم المسكون اي سم الطائفة الذين سموها
 في هذا الدين المتكلمين بالطائفة احادته في هذا الدين بعد حدوث علم
 الكلام والافهم المشاؤون واياك ان تنهم منه ان المشائين لم يقولوا بنبوة
 الانبياء لان هذا بهما عظيم وافك قدیم فان كتب المشائين شجرة بائنا
 النبوة بل النبوة على اصلهم مما يجب صدوره في سلسلة الكائنات على
 ما يظهر من مطالعة كتبهم فان ردت ان تعرف حقيقة الحال فاستمع لما تتلى
 عليك من المقال ان المشائين سم الطائفة الذركا نواير دون ان ان جانب
 افلاطون الالهية وياخذون من العلوم بحكمة بالمباحثة والمدارسة واولها
 والمجاهدات والاشراقية سم الذين كانوا ياخذونها بطول الحدة والاف
 في جنابه بانواع الرياضات الشاقة والوزن والحملة ودوام التوجه الى
 عالم الغيب وافلاطون كان ممن لطن نبوته على ما ورد في بعض الاحاديث
 من ان افلاطون كان نبيا بجملة قومه وايضا كان افلاطون تلميذ سقراط الذي
 كان من الانبياء على ما صرح به الشهرزوري في نوارح الحكماء وصرح ايضا
 ابن سينا في بعض كتبه وايضا سلسلة سقراط ينتهي الى لقمان صاحب الادب

بسم الله الرحمن الرحيم
 من الانبياء والائمة

وفيما غورس صاحب سليمان عليه السلام وبالحمد سلسله الاشرافين المشايخين
 كلهم ينتهي الى اصحاب السفارة وسم يدعون انهم اخذوا الحكم من اصحاب
 السفارة ومن قبلهم داود وسليمان الى ان ينتهي الى رسل الهراة و
 الى شيت النبي عليه السلام المستفي في اغاماديمون واذا كان حالهم كذلك
 فكيف يطمع بهم انهم لم ياتوا من مثل الابداء ولو سلم ذلك فلا يلزم
 ان لا يقولوا بهم لان نبوة الانبياء غير محمد عليه السلام كانت خاصة
 بطائفة طائفة على قدر حاجة تلك الطائفة الى الاشياء وطائفة
 المشايخين كانوا يعرفون ما يجب ان يعلم ويعمل بالنظر والاشراقون
 بالوجه فلا جرم لم يرسل اليهم الا نبيا اكل وصلوا الى الله تعالى
 بالنظر والتوجه الى خائب الغيب والتوصل الى الله تعالى بدون الانبياء
 مما لم يستنكر امكنه بل وقوعه والعلم بذلك ليس القرني فانه كان
 واصلا قبل وصول دعوة نبينا اليه وبعد وصول التزم شريعته
 لان رسالته كانت عامة لكافة الناس لقوله تعالى وما ارسلناك الا
 كافة للناس فلا يلزم بعدم التزام المشايخين والاشراقين بل من
 مثل الانبياء الذين لم يعلم لهم نبوتهم عدم قولهم يوم حتى يجزأ على كفرهم
 ولو سلم عدم قولهم بنبوتهم لكن لا تخم انه يلزم منه كفرهم اذ لم يرسل اليهم
 هذا حال من مضى من الحكماء قبل ظهور الاسلام الى الدين المسمى واما الحكماء
 الاسلاميون الذين وافقوا زمانهم الدولة الموحدة وهم ايضا ملتزمون
 بشريعته ومقتضى من انواره كنسبت من قره والكهنة والعارفين

والغالب والابن سينا وامثالهم وكلهم ملتزمون بوضع الحكماء للشرع فالحمد
 كل احد وان ينسب الحكماء مطلقا الى الكهنة اتباعا للمنفقة زماننا الذين
 اخذوا دينهم من آباءهم بجملة او من ائمة قرائهم السلف ولذلك اذا
 سمعوا ما لم يفرح اسما عنهم منهم قالوا اما سمعنا بهذا في آباءنا الاولين
 ولم تؤمنوا بما جاءهم من الحق المبين فانت اذا حكمت هذا المقال فلا
 تكن من التقليدين الذين يسمون في وادى الضلال لان الوهم له استيلاء
 الوهم وان كان لا يدرك الا المعاني الجبروتية الا ان النفس لما كان في
 المدركة الحقيقية فذكر المعاني الجبروتية بالوهم والمعاني الكلية بالقوة العقلية
 كان سبب الفها بآلة الوهم فذكرهم على المعقولات الصرفة باستعمال آلة الوهم
 احكام المعاني الجبروتية الماخوذة من كواشي سمع العنق في احكامها وهذا معنى
 المعارضة بين العقل والوهم واستيلاءه على العقل لا كونها متعارضة في
 مدرك واحد واستيلاءه فيه عليه ونقول لما كان اكثر احكام النفس في
 المعاني الجبروتية محتبة بآلة الوهم كان اذا حكم المعاني الكلية المجردة يريد ان
 استعمالها فيها ايضا لكثرة الفها به في احكامها فلا يطعمها فيها مع بين
 محاد العقل والوهم وهذا معنى المعارضة بينهما ومعنى استيلاءه على العقل
 ان لا يخلص عن استعمال النفس بآلة في الاحكام العقلية ومعنى المعارضة والاستيلاء
 في التوجه الى الظاهر تلك المبادئ هذا باننا نعلم ان غالب الحال في المتنا
 ان يكون بالنظر على ما مر غير مرقرة والا فالحاصل بالجدس القوي بل بالقوة الله
 ايضا من السفا اذا لم يكن حصولها باعدا والمجاهدات كما بين فيما سبق

فالوجه الثاني انما يتم خارجا على غالب الاحمال في المستفاد اي من مذهب البديعية
 اشار به ويقولون براهين الى ان هذه القضية ليست من المسائل بل هي مقدمة
 مذكورة في براهينها بتبديل الملل والاديان وعلى هذا التفسير كوز
 التبدل في العلوم كحقيقة بطون في كسوف الليل افرغ على خلاف ثابت فيها
 لانه كوز الخطاء في مسائلها اذ قد صرحوا بان البحث فيها على حسب الظواهر البشرية
 ولذا لم ينسحب عدم التبدل مطلقا او بالمطابقة للواقع لتلك الخصائص الصورية وكثير
 كان عليه ان يقول لا يتبدل التبدل الا وضاع ليعلم الاديان وغيره ما يخرج
 نحو العلوم العربية الا ان لا مفر فيه سهل او يكره ان يفهم من قوله لا يتبدل بتبديل
 الملل والاديان ان العلوم كحقيقة ما لا يتعلق بالاحكام التي هي داخل لجعلها على
 كمالها على ما راد في فطانه بالنسبة على بعض الامثلة العبادية الظاهرة
 ان يقال بالنسبة عليها معضلة لا مثله فكانه قصد بهد المسامحة المتباعدة في رتبة
 تلك القضية بان لا مثله التي نسبة بها عليها بديهية ايضا كبحي التنبية عليها و بان
 التنبية على مثلها كبحي في رتبة اخفا عنها بلا تنبيه على نفس تلك القضية و يكون
 عليها بيان متلصصهم هذا تصريح بما فهم من لفظ الاستعمال لانه ينسب على البديعية
 وفيه ايضا تايد لا يسي من تفسير القضايا بالمقدمات البديهية اي من
 تلك المواضع في الضمير بقصد الموافقة لقول الشارح الى غير ذلك من الموضع
 فيحتاج الى تاويل في قوله انهم قالوا آه لصحي الحمل اما جعل القول بمعنى المقول
 او بمقتضى المضاف اعني موضع انهم قالوا ولما رجح الضمير الى الاستعمال المتداول
 عليها بقوله وكثير ما يستعملها لاستغنى عن كلف التأويل الا انه لا يبيد قول الشيخ

الى غير ذلك ولذا ارجح الضمير الى المواضع وارتكب المسامحة في الحمل لانه مسامحة
 سابقة اذ انصرفت انما بشرط التصغير لكثير السطوح المستلزم كقوله الثاني
 المستند لثمة الامتزاج المعدة للتفاعل المعدي لفيض المزاج من المبدأ الطبيع
 القوي ان تصغر الاجزاء بشرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك ان الشيخ
 الرئيس معروف بان مزاج الشخص انما يحصل من تفاعل اعضاء الحارة والباردة
 والرطوبة واليابس مع انها لا تصغر فيها انتهى كلامه اقول ليس من الشخص الا
 مجموع افرجة الاعضاء بشرط الاجتماع الخاص والوحدة الاجتماعية بينهما
 يلزم منه نوع التكافؤ والتعادل بينهما حتى يحصل لها كيفية الصحة التي هي في المزاج
 بل هي من عوارضه وصحة الشخص عبارة عن صحة جميع الاعضاء وليس صحة واحدة
 غير صحة كل واحد من الاعضاء فاذا زال ذلك التكافؤ الخاص الذي هو شرط
 في صحة المزاج وحدث كفاؤا اخر غير متشابه الكيفية المزاجية لعضو واحد
 او اكثر او وحدة الاعضاء في عرض مزاج عضوي يحصل لذلك العضو والاعضاء
 مزاج صحي فيكون الشخص ايضا فليس للشخص مزاج متباين بالذات على حد غير مزاج مجموع
 الاعضاء ولا صحة ولا مرض غير صحة الاعضاء ومرضها ولا صورة نوعية له
 على حد غير صورة الاعضاء بل الشخص كقوله مطلقا واحد بالانصال والاجتماع
 وحدة حقيقة لا حيلج بين جزائه وكذا متعلقا للذات الواحد كحفظ وحدة
 كذا يجب ان نفهم في المقام اي صورة آه والسؤال المشهور يلزم له
 مدفوع بان صورة كل منها توسط الكيفية وان كان عروضا لها بواسطة المادة
 لا بالذات بعد مادة الاحوال لا تحسار وليس صورة كل منها توسط الكيفية

محلا للمادة الأخرى لزم الغلبة بعد المعلوبية أو الغالبية والمعلوبية معا
 في واحد وبالحكمة الاستحسان معلولتا على واحدة بشرط اعداد صور
 كل منها مادة الأخرى لا تتساوى بها سها تبايناً يتم به الاستعداد فليست
 حتى انحدرت ليس لا تخارصه للكيفيات في كنهه لان الكيفية الواحدة
 بالشخص لا يعرض لها الاستعداد والانتفاء بل هما يعرضان لمحلها فالخارص
 عبارة عن زوال الكيفيات البصرية عن تلك البسائط باستحالة المادة
 فيها في قوله اي حجب عن صرافتها كنهياتها وذلك استمرت نوع كوز
 ونساجة متشابهة في اجزاء المتخرج اي يحصل في كل من اجزاء المتخرج
 كنهية واحدة بالنوع فلا اختلاف فيها الا بحسب العدد لان كل جزء من اجزاء
 المتخرج متماثل عن الآخر فكل الكيفية القائمة بهما على الكيفية القائمة بالآخر
 فالكيفية القائمة بالاجزاء الحارة على الكيفية القائمة بالاجزاء الباردة بحسب
 النوع بل تناوت في الواقع الا بحسب العدد وقيل على محال في الاجزاء الرطبة
 واليابسة وليس محال على زعم اصحاب الخلط من ان كل واحد من باق على
 صرافة كنيته الا انه كس منه كنهية متوسطة للجاورة بينهما والتشابه ليس الا
 بحسب كس متوسطا بحيث يكون ما بينه وبين كل واحدة من غايتي المتضادين
 اقل مما بين الغايتين وان كان نسبة المتوسط الى الغايتين على التناوت اي
 لا يلزم ان يكون المتوسط في حاق الوسط ولذا قيل بقوله متوسطا ثم اعلم ان
 قيد التشابه والتوسط لا غناء باجدهما على الآخر لان المتوسط في الكيفيات جاز
 بلا تشابه اجزاء المتخرج فيها بان يكون احد الكيفيات في مرتبة رتبة والآخر في

والاخرى في مرتبة بعيدة منها فالتشابه لا على مذهب الحكم ولا على مذهب
 الطبيب مع ثبوت المتوسط وايضا يمكن تشابه الاجزاء المتخرجة في واحد من الكيفيات
 في كل التشابه بدون المتوسط نعم قيد الوحدة انية بمعنى غناء قيد التشابه ولذا
 لم يذكره الشارح وقال الشريف في الحواشي ان قيد التشابه المذكور في الكتب
 المشهورة يرد ان الاول ان يذكر قيد التشابه ولا يمكن بدكر ما يغني كما ذكر
 في الكتب المشهورة اذ هو اظهر في كنه مفهوم المراجع وقال في حاشية اخرى
 ان المراد بالتشابه ان يكون كل من اجزاء العناصر من المراجع قدرا ما كان لا فرق
 من مراتب المتوسط وحدانية اي يحصل الوحدة مما بين المتضادين من الغليظين
 ووحدة اخرى فيما بين المتضادين من النسيطين فالوحدة متعديّة متعديّة والمتضاد
 فتدلى لم يحصل في العناصر اربعة كنهية واحدة وهي المراجع معناه كنهية حائلة
 من الكيفيتين المتضادين من باق المتضادين اما باق المتضادين من الكيفية او
 بالخارصون بها على اختلاف المذهبين فالوحدة معتبرة بحسب المتضاد
 فالمتضاد في العناصر اربعة اشان فالوحدة في ثنائان فالمراد من قوله المراجع
 كنهية واحدة من المتضادين فقط ولا يتعلق بغيرهم فان تلك الكيفية الواحدة هي حائرة
 عن المتضاد واحدة او ثنائان واما ان يذهب ويحكم الى ان الكيفية
 المراجعة واحدة متوسطة بين الكيفيات الاربع متشابهة في الاجزاء المتخرج
 سببه تلك الوحدة بالتساوي لغايتها الحارة وتساوي بالتساوي لغايتها الباردة
 وتساوي بالتساوي لغايتها الرطبة وتساوي بالتساوي لغايتها اليابسة لان
 ذلك مما لا شبهة في بطلانه اذ الكيفية المراجعة من انواع الكيفيات الاربع المتخرج

كما قال الشيخ في النجاء ان العناصر اذا امتزجت كمن صورها الذاتية مخبئة
واما كيفياتها ولو اجتمعت فكل من قد ترسست ونقصت عما كانت فيه من الصفات
والسورة انتهى وينهم منه ان المزاج كنهية كسفرة من تلك الكيفيات الاربع و
كاشية في ذلك المنكسرة من الحرارة والبرودة غير المنكسرة من الرطوبة او
اليبوسة ولا يلزم ان يكون درجة واحدة بين غايتي الحرارة والبرودة في
بينهما ايضا درجة واحدة بين غايتي الرطوبة واليبوسة وهذا لا يمكن استحالة
وبالحكمة الكيفية الواحدة لا يكون متوسط بين الكيفيات الاربع بل لكل من الصفات
متوسط مخصوص به يكون تلك المتوسط في الواقع نوعا من جنس احد المتضادين
التي اعترضت بينهما فلا يمكن ان يكون تلك المتوسط بينهما من المتوسط بين المتضادين
الاخرين لانه يلزم ان يكون الشيء الواحد نوعا من جنس المتباينين مثل ان يكون الكيفية
الواحدة نوعا من جنس الحرارة ومن جنس الرطوبة معاً وذلك مما لا حاجة اليه ان
يظلم ان هذا اذا كان المتوسط مائلاً الى احد الغائتين واما اذا لم يكن مائلاً اليها
بل يكون في حاق وسط الغائتين بلا ميل الى احدهما على قدر صحته وجودة ملاحظته
ايضا في ان يكون حاق الوسط متساوياً لا يمكن ان يكون حاق الوسط بين
بين المتضادين من الاخرين فالمرجح عبارة عن الكيفيتين المتباينتين الواحدتين
وسطاً احدهما بين الحرارة والبرودة ووسطاً الاخرى بين الرطوبة واليبوسة
وبين الكيفيتين الواحدتين يحصل للعناصر الاربع نوع واحد لا شئ الا في جميعها
في هاتين الكيفيتين واتحاداً شاملاً تلك الكيفيتين كما صليها في الافراد بالزوج وزوال
مضا والبعض البعض فكل واحد في كنهها وبين المبدأ مناسبة بحسب

فمن تلك المناسبة صورة عاقلة لذلك التركيب الذي حصل به المناسبة ثم
كما كان المتوسط بين الغائتين قريباً من حاق الوسط كونه الكيفية المتوسط الى العنصرين
قريبة من نسبة التساوي المفضية لكمال الاتحاد بينهما لا الميل الى احد الغائتين
وان كان توافق لاهد العنصرين كالحال الاخر وبكصل نوع اختلاف بين العنصرين
وكما قوماً لا اتحاد بينهما يكون المناسبة للمبدأ اشد واقوى فكل من النقيض انهم والحل
فكلما كان المتوسط من حاق الوسط كونه بين اجزاء العناصر اختلاف موجب لضعف
الوحدة الموجبة في النقيض اما بان يخلع على ما هو منسوب اليهم فانهم قالوا
ان العناصر المتقاربة كالكيفية اذا اتا على صورها تخرج كنهها بالكيفية فيكون
فيها كنهية وحدانية متوسطة اما توسطاً في حاق الوسط بحسب كل من الكيفيتين
والمستقلة ان وجد المعدل المحقق او بحسب حد هاهنا الميل بحسب الاخرى في حاق
الوسط او مع الميل عند فيها مائلاً الى احد الغائتين والمائل انما هو من الحرارة
التي بين الغائتين نوع من الكيفيات الاربع وعلى هذا يكون المزاج تسعة واحدة
معدلاً حيث يطلق واربعة من معدل حيث يحسب الغائتين وفارج على المعدل يطلق
هذا ثم اعلم انه يلزم على اصل الحكم ان يكون تلك الكيفية المعدل لا معدلاً في
المطلق او بحسب الغائتين فقط كنهية ببابه للكيفيات الاربع ولا يكون اشد منها
وصفها مع كونها من الكيفيات الملموسة لا بالمرجح كجاء من الكيفيات المسموعة
لكن ثبوت مثل صورت هذه الكيفية بين الغائتين ما يطرئ الشبهة طرقة ولا يمكن
ان يحل حاق الوسط على كونه بحسب كنهية او لا وجه للشك في وجوب
المعدل المحقق المطلق لانه لا فساد في وقوعه بحسب واما بان تنكسر

بهذا الشارة الى مذهب الاطباء قال في حاشي التجريد ذهب الاطباء الى ان الكيفيات
 يستحيل كنهياتها تحصل لها كنهيات متعارفة فارة بالتباين الى تلك الكيفيات
 الشديدة الصرفة المتباينة فلك الكيفيات المتعارفة النارية هي المزاج فلا يكون
 المزاج كنهية واحدة في كنهيتها بل لها وحدة ما في الجملة وذهب الحكماء الى انها
 بعد استحالتها في كنهياتها كنع كنع الكيفيات باسرها ونيف عليها كنهية واحدة
 حقيقة وهي المزاج انتهى فعل هذا يكون الفرق بين المذهبين بوحدة الكيفية كما
 وعد بها والا فالكيفيات على المذهبين متعلقة قطعاً لان الاستحالة تنقض ذلك لكن على
 مذهب الاطباء كدث بدل المتخلف انواع اخرى من جنس المتخلف على تعدد اجناسها
 وعلى مذهب الحكماء كدث كنهية واحدة متوسطة بين العناصر تشابه في افراد
 المتخرج كحسب كنهية لا كحسب المتعارف فقط على ما هو مذهب الاطباء فالمرأ
 من استمرار الكيفيات على كنهية تشابه على المذهبين استمرار اجناسها
 فاصح الفرق بين المذهبين غاية الاتضاح ثم قال في حاشي التجريد أيضاً
 تشابه الكيفيات المزاجية على متدرج خلق الكيفيات وفيها كنهية تشابه
 في غاية الظهور واما على مذهب الحكماء الكيفيات المنكسرة ارادوا بتأريها
 بحسب اجناسها الاربعة فلا يزال النارية يستحيل كنهية الحرارة متوجهة نحو
 البرودة فيحصل كنهية متوسطة بينهما على وجه ما والاجزاء المائتة يستحيل في برودتها
 متوجهة نحو الحرارة فيحصل لها كنهية متوسطة بينهما على ذلك الوجه اي على وجه ما ايضا
 ونفس على ذلك ما حال الرطوبة واليبوسة فتشابه الكيفيات في جميع اجزاء العناصر
 انتهى اقول في يكون المراد من الاعتدال كنهية عند الاطباء ان الحار سورة كل منها

على وجه السوية اي يكون الحار سورة الحرارة مثل الحار سورة البرودة
 والحار سورة الرطوبة مثل الحار سورة اليبوسة ثم المراد من قوله في كنهية
 في جميع اجزاء العناصر هو التشابه في تشابه الكيفية المذكورة لا التشابه
 الحس فقط وان كان بلزله التشابه في الحس ايضا عند احاس كنفيات الاجزاء
 على وجه الاجتماع وان كان يمكن ان يميز الحس كنهية بعض العناصر عن بعض في نفس
 المزاج اعني الخارج عن الاعتدال كنهية عند فرض احاس كل من العناصر على افراد
 وكنهية المزاج بالكلية المحسوسة من الكنجين ارادة المشابهة في الجملة والا فكيف
 اجزاء الكنجين بقية على صرافتها ويدرك منه اكلاوة وكحوضة على التام لكن لا على وجه
 الكمال كونها وارديت على احس الاجتماع وحدة حقيقة ارادها الوحدة النوعية
 لا الشخصية لان بعد المتخلف بوحسب تعدد احوال كاهم لان ذلك بقطعة فان العرض
 الواحد كجزءان قوم مجموع المقعد ومن حيث انه هو مقعد وسواء كان ذلك العرض
 العام بالمجموع غير قابل للانقسام كالوحدة العامة بمجموع المقعد وقابلان وان
 لم يكن نفساً بالفعل في الخارج بل له وحدة اتصالية حقيقة في الخارج كالهيئة
 السريرية العارضة لمجموع قطع الخشب بل لانهم صرحوا بتشابه الكيفيات في
 اجزاء المتخرج وذلك انما يكون كحصول المتشابه في كل جزء ونقض ذلك تعدد الاشكال
 من النوع الواحد فيلزم منه تعدد الاشكال من الكيفية المزاجية في اجزاء المخرج
 المنافي للوحدة الشخصية لعدم الكيفية المزاجية وحدة شخصية اجتماعية في اجزاء
 المتخرج لا اتصالية كما توهم الا ان المقام ليس مقام بيان تلك الوحدة على ما
 يرتدك اليه سياق الكلام وانما قلنا ان الكيفية المزاجية لها وحدة شخصية

اجتماعية لان اجتماعا يحصل الصورة النوعية الواحدة مع ان قيام كل سبل بمحلله
بحاج الى قيام سبل اخر بمحلله من الامسال كيفية المزاجية احتياج وارتباط ذلك
بشيء الوحدة الاجتماعية بين اجزاء الكيفية المزاجية ثم اعلم انهم قد صرحوا
بان المزاج هو الكيفية المتشابهة في اجزاء العناصر وهو المقصود ايضا فيمكن
فيه فان الغرض في هذا المقام بيان جهة الوحدة من تلك العناصر حتى يجرى به
الشخص الواحدة حقيقة وكصل لها المناسبة للبدن ارجحة الوحدة فيستعد
لنفيضان الصور عليها ولذا اكلف التفسير بيان التشابه على مذنب الاطباء
اذ لو حلتا التشابه على التشابه في الاجزاء المقدارية لظهر معنى التشابه بلا حفا
على كلا المذنبين الا ان ذلك مع اختلاف ما صرحوا به لا يوافق ما قصد في هذا المقام
وحده ملزمة اشارة ان تلك الكينونات الاربعة الاولى باقية على خفاها و
تعدو ما وان كان قد زال اشخاصها وورد اشخاصا في سورة السورة العا
لها نوع وحدة حسب التشابه والتماثل كما صرحوا في الانكار وهذا هو مذنب الاطباء
فانهم لما ذهبوا الى ان التماثل على الكينونات نفسها لازم بقاء في المخرج وان
كان حسب النوع والحكا لما قالوا ان التماثل على الكينونات لا لها نفسها وهي الصورة
النوعية للعناصر قالوا ان صورة النار مثلا اذا افرق في مادة الماء يحلها الى
الكيفية التي اقتضتها لما دتها حتى لو لم تؤثر صورة الماء في مادة النار ايضا
كذلك كل النار مادة الماء متكيفة بكيفية مادة بعضها لكن لما اثر الماء في مادة
النار ايضا احاطتها الى القدر المسقط بصورة الماء وكذا القول في صورة الماء
فيلزم من هذا ان يكون الكيفية المنكسرة حسب الغايات القائمة بالمادة كينيفية متوسطة

واحدة النوع متشابهة في جميع اجزاء العناصر وبهذا الحال في التساكن
العناصر الاخرى من اعنى الرطوبة واليبوسة فليكن هذا يكون الاختلاف بين الكما
والاطباء في وحدة الكيفية المتوسطة وتعدو ما انما شيا عن اختلاف فيماله
التساكن فيقصر واعلم ان كل ما ذكرناه في بحث المزاج متعلق بالمزاج الاول
الحاصل من معا على البسائط العنصرية واما المزاج الثاني الحاصل من تفاعل
المركبات العنصرية كمزاج الذهب كاصل من تفاعل الكبريت والزرنيخ
ان مصوره يستخرج احكامه بالمعاينة الى ما ذكر في سان المزاج الاول
على اختلاف مذنب الكما والاطباء الغرض لمذنب الاطباء وقع على وجه
الاستطاد لان ذكره ههنا من صور ما يستعمل الكما ودخل في مقولهم
لان قوله وحدانية فمادخل في مقول قالوا حيث قال فانهم قالوا ان العناصر
الاربعة انصرفت آه فليس ذكر مذنب الاطباء ههنا الا بالاستطاد
وحج الظاهر ان يقال وصار عطف على قوله انصرفت الا انه عدل الى صيغة
المضارع لكون تلك الصورة متفرقة عما قبله وترتبة عليه ولذا اجم قوله
ويع وكذا الحال في قوله وذلك لوجوب ولا يمكن ان يحل قوله في بصير وكذا
قوله وذلك رجب جواب قوله اذا انصرفت لعدم صحة كسب اللفظ والمعنى
اما اللفظ فليخ واد العطف واما المعنى فلا ان كلاما من قوله وبع بصير وقوله
وذلك لوجوب مما يخرط في سلك الشرط لا في سلك الجزاء على ما تضمنه المقام و
سوق الكلام اذ المناسب لهذا المقام ان يكون الجزاء قولنا فاقض عليه البدا
الغيا في كذا وكذا لان الكلام في ترتيب النفيضان على الوحدة لكونه موضوعا

المقدمة المذكورة ان قلت فاذا اجاب في الشرط قلت لما كان
غرض الشرح حكايه شرط في القضية لبيان ما حفي منها لا ايراد القضية الشرطية
بتمامها اذ لا خلاف في اجزاءها بحسب بعض السيات كما نبهت عليه لم نذكر جواها
الشرط بل التمسك بكل ما حفي من مملعات الشرط شيئا واحدا انما تعرض لهذه المتخرج
لان الذي مضى عليه من المبدأ صورة او نفس ملا بد ان يبين وهدته ولذلك بين
حاصل معنى قول الشارح وجب ان يكون لها سمة تقول وذلك لوجوب ان يحصل
العناصر المتخرج مع ان ضميرها كان راجعا الى الكينيات وفي تنبيه على حصول نسبة
الوحدة للكينيات تنفي حصولها للعناصر ايضا ولذا اكنن الشارح بذكر وحدة
الكينيات مع ان المهم بيان وحدة المتخرج كما لا يخفى ولقد اقصى الشارح في ذلك
اثر الطوسي في شرح الاشارات حيث قال اعلم ان كسارتها والكينيات يستغنى
عنا كيفية توسطه وحدانية سببه ما لها الابدان الواحد سببها حتى لا يفسد عليها
صورة او نفس فكلما كان لا تخار اتم كان النسبة اكمل والنفس النافعة بمبدأها
اشبه كل الشارح اورد بدل قوله عليها على المتخرج تنبيهها على المسامحة في العبارة و
ابدل الفاها بالواو في قوله فكلما لان هذه المقدمة وان كانت متفرقة عما قبلها
الا انها لما كانت مع بعضها فمما قصد واداه على ان الفيض يدور على المناسبة والآن
لما تفاوتت نقصانها وكما لا يحسن تفاوت المناسبات اورد بالاول للتنبيه على
هذه النكته سببها حتى آه ان قلت هذا الشكل ايضا نفس المزاج على اصل
الحكيم اذ ليس للمتخرج قبل نسبة الوحدة الى مبدئه قلت تمازج العناصر وانكاه
سورة كينياتها الا انهم عن تفاعلها لا يقتضاه نزعها من الاكاد والتاسك في

استعدادها

استعدادها ايضا نفس المزاج ولا يكون في فيضان الصورة كما لا يمكن على من فطر
سيرة في الفطنة ثم ان في تقديم قول سببها على قول سببها ولا على قدر الاحتياج في
النسبة المحاذرة وحدة الكيفية المزاجية فظهر منه في ان فيضان الصورة يدور
على تلك النسبة وجودا وعدما وهو المطلوب منها وقوله فكلما كان المزاج مقدمة في
من فطر ايضا معس في ذلك المطلب على حده بعد ما اثبت بالمقدمة الاولى
صورة كما في المعادن او نفس آه ايراد الصورة الطبيعية بقرينة معناها نفس
قال في شرح الاشارات الباعل على ما فاعل على نفع واحد او لا وكلما هما بارادة او
بغير ارادة فبدأ العقل على نفع واحد وبغير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة
الفلكية ومبدؤه لا على نفع واحد وبغير ارادة وهو القوة النباتية وبارادة
هو القوة الحيوانية والقوى الثلاث تسمى نفوسا انتهى فظهر منه ان الصورة الفاعلة
على المركبات اما صورة غير نفس وهي المسماة بالطبيعة او صورة هي النفس
كما في النبات والحيوان الغير الناطق او صورة هي النفس معها نفس اخرى غير الصورة
كما في الانسان فاذا احل الصورة على الطبيعة بقرينة المقابلة يكون لفظه او لفظا
اكتسبه واذا ابقى على عومه يكون منع اختلفا فافهم اعدل اي اقرب الى الاصل
لا حاشيتهم وجود المعنى المكتسب وهو مزاج اعلمه سببا به بين النبي عليه السلام
ما بين من مرضه ثم اعلم ان لفظ المعنى ليطول لا يشترك على ما بين ثلثه
الاول هو المعنى المكتسب المشهور والثاني المزاج الا ان لصحة النوع والثالث
الاول في هذا لان باء هذه الاربعة مما يؤكل ويشرب وقد يطلق بالمجاز

على القرب من المعدل الحق والى الوحدة الحقيقية ايسل ان المراتج
مطلقا اصلهم واحد حتى كما سبق حقيقة فادرج هذا الكلام اذ لا ينسب لبل الواحد
الى الوحدة الحقيقية قلت اراد بالوحدة الحقيقية هنا وحدة الكيفية المراتجية ^{عند} الاله
الحقيقية المثبتة في اجزاء المتمزج على فرض وجودها اذ هي السابق بان تسمى وحدة
حقيقة لانها مع كونها واحدة بالنوع متشابهة في اجزاء المتمزج بلا اختلاف
الاجزاء من هذه الحقيقة نسبتها الى الاجزاء على التساوي ايضا كنياتها ^{صل} الا
فلا يكلف الاجزاء من هذه الحقيقة ايضا كلف ساير الكيفيات المراتجية التي
في حاق الوسط فانها وان كانت كل منها كيفية واحدة وحدة حقيقة على
اصل الحكم الا انها ليست نسبتها الى الاجزاء على التساوي باعتبار كنياتها
الاصولية فكلف الاجزاء فيها من هذه الحقيقة فكان في وحدتها نوعان من
هذه الجهة فالانسان بالوحدة الحقيقية والكيفية المتشابهة التي في حاق الوسط
اذ لا يختلف حال الاجزاء بالتساوي اليها بوجه من الوجوه وكلما كان المراتج اقرب
الى الاعتدال يكون اختلاف نسبة الاجزاء العنصرية اقل ويكون الى الوحدة
الحقيقية ايسل وعلى هذا النوال تزيد الوحدة الاعتبارية للمتمزج وتنقص زيادة
القرب من الاعتدال ونقصانه وشبههما كمال النقص ونقصانه فلهذا يكون ان
محل قولنا الى الوحدة الحقيقية على توصيف المراتج باعتبار كلف على طرفي المساحة
اي يكون محله المتمزج الى الوحدة الحقيقية ايسل لانفس المراتج لانه كلما زاد القرب
يكون لمحل زيادة ايسل الى الوحدة الحقيقية حتى يتم الكلام بلا تكليف فانهم كانت
النفس الفاضلة عليها على المتمزج بقرينة سبق ذكره وان كان ظاهر العبارة

تتم ارجاع الضمير الى المراتج وبما انه على الاجمال سصيل هذا الاجمال مذكوره في
حاشي الشارح فليخرج اليها والصورة الفاضلة عليه حافظه ان فقط
اذ هو المتفرع على بعد المراتج من الاعتدال ويدل عليه ذكره في النسات ولذلك
لم يصح به وما تبعها آه اراد به الحركات العنصرية الواقعة في تلك العقلاء
وما يترتب عليها من الذات والابتهاجات العقلية وما يجده جميعا لانها الحقيقية
بذات العقول المجردة قيد النفوس بها احتراز على الصور الفلكية المنطبقة
في حيويات الافلاك المسماة بالنفوس الفلكية ايضا لان الكمالات الفاضلة
انما هي تلك النفوس المجردة والنفوس المنطبقة انما هي آلات لبعض كمالاتها التي
هي لا دركات اجزائية لا مدركة حقيقة على هو الرأى الاصح في القوى الداركة
الانسانية محرركاتها اشارة منه الى ان حال النفوس في كينيتها من التحويلات
وقول الشارح بسبب جراتها انما هو باعتبار حال اجزائها واما اختلافها
بحسب جهالات اوكسب لاقطاب المناطق اوكسب السعة والبطر فلا اختلافها
في الماهية وكذا الاختلاف الصور النوعية متفاوتة اما باعتبار تعداد
الافلاك او باعتبار تعداد الاوضاع المتجددة المتفاوتة لفلك واحد وكذا
احال في قوله على وجوه متعددة وذلك كونهما قيد للنسبة لا للتفاوت وانما
تعرض لتفاوت المناسبات وما يروى اليه من اختلاف التحركات وتنوع عليتها
تخالف الكمالات الفاضلة تحيها لما هي من ان فيضان الكمال يدر على المناسبات كحياتها
لكمال الملازمة بين قوله والسابق وقوله في الفعل من جميع الوجوه كما لا يخفى وانما
جمع المبادي لان كل نفس فلكي لها مبدأ محصها وهي تنفيس منه ودون غيره كما بينوه

سلسلة صدور الموجودات ان نفس كل فلكي وجوده صادر من عقل مخصوص و
لا شبهة في ان المعقول يستفيض كل نفس من مبدأ وجوده الصادق كما لا يتأ
الفطرة عنه اذ المناسبة انما هي بينهما فبما ان النسبة بينهما في كمال صفته
بالفعل اي بفعل الوجود لا بقوتها والبارصلة لقول مفسر الكمال المتخالف
اللائق بها اي تلك النفوس بحسب تلك المناسبة المتفاوتة قال الحكماء النفوس الفلكية
لكونها ذات ادراك شتاق كل منها الى كمال جوهر روحاني هو مفيضها وبكاملها اذ
ان شبهة لا ادراكها بعض كالاتي فيما لها من الادراكات والارادة الكلية تطلب
كلها استعدادا لذلك التشبه وبما ينضم من الادراكات الجزئية فينبعث منها اشواق جزئية
تستجيب ارادات جزئية يصدر منها بسببها حركات وادضاع جزئية بحسبها تمنع
عليها من مشورتها صور عقلية تتخالف في كالاتي وكل كمال ينض من عليها بوجوب لذة
جديدة وشوقا جديدة الى كمال اخر اذ ركنه في بدنها بسبب حصول كمال يكون حصول
السايق موجبا للشوق الى الاخر فيصدر منها ارادة جزئية لتحصيل حصول معدة الذي
هي حركة جزئية ووضع جزئي اذ بها يحصل المناسبة الواجبة حصول في الفرض وعلى هذا
يستمر طلب التشبه وطلب هو معدة لان كالاتي المبادي غير متناهية وبحسب التشبه
ليس بالسبب اعداد المناسبة المتدرجة التي بعد سابقتها لا حتما فيجد التشبه في كل
آين تجدد الا مثال منه المتعاقبة الغير المتناهية فيزداد التشبه في كل آين يكون هو
معدلة تجدد التجدد الا مثال كذلك محفوظا نوعا متعاقبا لا يثبت بديم من مثل
ويوجد عينية مثل اخر والشئ الذي هذا شأنه ليس الا الحركة والافلاك ليس فيها مبدأ
مثل مستقيم على ما بين في موضعه فالمعدلة ليس الا الحركة الوضعية الموجهة لا وضاع

الجزئية المعصية المتجددة المتعاقبة آتيا فآتيا الى غير النهاية المفضية للنسبة
الجزئية المتجددة المتعاقبة التي هي شرط الفيضان لكالاتي الجزئية المتعاقبة
المتجددة آتيا فآتيا المعصية للشبهات الجزئية المستمرة على وجه التجدد والتعاقب
فيستمر في طلب البسمة المطلوب لها بالذات محفوظا في ضمن الا مثال فيوجب كل
حسب طلب بسمة حرة حرة سبغ لارادة جزئية اخرى موجبة لحركة ووضع اخر كذا
الى لا شئ فيلزم من ان يحرك الافلاك بالحركة الوضعية السردية وهذا هو البرهان
التي على حركات الافلاك وعدم استطاع تلك الحركات واما قول الحكماء ان الغاية
والغرض في تحريك كل نفس فلكية هي ان الجسم الفلكي كلما يكمل ان يحصل للجسم فهو حاصل الشغل
اذ فيه من الاشكال افضلها وهي الكرية وكذلك سائر الاحوال مثل الاضارة و
الشفيف وعدم قابلية اخرون وغيره وما بقى له مما يمكن للجسم الا امر واحد لا يمكن
ان يكون بالفعل وهو لا وضاع فان كل وضع فرض لا يمكن ان يكون له بدل ذلك
الوضع وضع اخر غير قبله او بعده اذ الجسم الفلكي لبطا طنة نسبة الى جميع الاوضاع
الغير المتناهية على السواء فتخصيص واحد ترجيح من غير ترجيح وحصول جميع الاوضاع
في حالة واحدة محمى محمى ان يكون متحركا ازل ابد احيى يحصل له جميع الاوضاع
الممكنة الحصول له الغير المتناهية على سبيل التعاقب ليكون نوع الوضع اللازم للجسم
محموظا في ضمن الافلاك واما مع عدم اختصاص جسم بواحد منه او عدم خلقه في
آين من الالات عن وضع ما ليس لازم لجسم معين فغير مخالف لما ذكره الشارح لان
هذا المذكور هو الغاية والكمال للجسم الفلكي من التحريك وهي غاية غرضه اصلية و
الغاية الاصلية هي ذكره الشارح وهو المذكور ايضا في كتبهم فان النفس الفلكية

لو لم يحصل تحريك جسمها كمال طه لم يحركه لمجرد دفع التزجج بلا مرجح في حصول الوضع
 جسمها آلتها في حصول الكمالات طه لم يحصل كمال له من غير ان يحصل بذلك كمال كمالها
 بحسبها ولا مصروف ولا حركة فحركتها لغاية التي ذكرها الشارح يحصل الوضع طه
 من غير تزجج بلا مرجح ولا ايقالات في حركات الافلاك لتفصيل الوضع بدون المرجح بلا
 مرجح ويعال اخرى حركات للتشبه بآدتها العالمة في الكمالات التي يحصل لها نسبتا
 التي تحصل باعداد الحركات وما وقع في بعض الكتب من ان غاية الاستخراج هو التشبه
 التي جميع كالاتها بالفعل في الانصاف بالفعل بعض كان لها بالقوة فغير مخالفا لما
 ذكره الشارح ايضا لان غاية هذا التشبه هو التشبه بالعقول في الكمالات الادراكية
 التي تحصل بغير التشبه الاول للحصول المناسبة بينهما وبين العقول فالواقع في بعض الكتب
 هي الغاية القوية الاولى وما ذكره الشارح هو اقصى الغايات فلا منافاة بين الاول
 بهذا الجواب بخبر هذا المقام الروح الحيواني الذي في العروق الضواري علم
 ان الروح في اصطلاح الاطباء جسم لطيف يتولد من بخارية الاخلاط وهو متوسع الى
 ثلث انواع طبع وهو الذي يحل القوى الطبيعية المعروفة بالنباتية ومعدن الكبد
 وشبه يتوزع الى سائر الاعضاء بالعروق المتواكسمة بالاوردة وهي عروق
 نابتة من الكبد لتسقي الاعضاء الاخلاط الكيموسية الحاملة للروح الطبيعية وحيواني و
 الذي يحل القوة الكيموسية المهيمنة للاعضاء لقبول الحس والحركة الارادية والمهيمنة
 لجوهر الروح للحركة قبضا وبسطا ولولا هذا الروح لعرض البدن ويعرض لما يش
 لبدن الميت من الفساد ومنشأه التجويف لا يسر القلب منه ينقسم الى سائر الاعضاء
 بالعروق الضواري المسماة بالشرانين وهي عروق نابتة من القلب حاملا للروح الحيواني

ويجري الى الاعضاء التي لها حركات بالانقباض والانبساط بحركة ما فيه من الروح الحيواني
 لروح القلب الروح الحيواني بعض النخار الدخاني الحاصل عند طبع الاخلاط الكيموسية
 في القلب ليتولد منها الروح الحيواني والسيخ في القلب من تلك الاخلاط السطفت
 ويتولد منه ذلك الروح ولا حد الروح الحيواني من القلب بسبب الحركة الانبساطية
 لينفص على سائر الاعضاء بالحركة الانقباضية ونفساني وهو الذي يحل القوى النفسانية
 الحاسة والحركة ومصدره الدماغ ومنه يصل الى سائر الاعضاء من طريق الاعضاء
 ثم الصريح من بهم ان مادة الارواح الثلاثة شيء واحد فان بخارية الاخلاط اول
 ما يحدث من تلك القوة لتولد قوة الحياة واذا اسرى من طريق السري الى الكبد الدغ
 يستحل فيها الى مزاج آخر فيستعد لنفسيان سائر القوى الطبيعية والحيوانية
 في اعند الاطباء وانما عند الحكماء المشايخ جميع تلك الارواح الثلاثة واحدة النوع
 فان النجا اللطيف كما يحدث في القلب ينفض على القوى كلها فينفض النفس الا ان
 افعال تلك القوى وآثارها غير متحركة لا يصدر عنه عند حصوله في القلب لم يسر
 الى الدماغ والكبد لان آلات افعال القوى الطبيعية والنفسانية مودعة فيها والصحيح
 هو ذهب الحكماء لما بين في موضعه فاختلاف الاسامي الواقعة على الروح على ما فهم
 اما باعتبار القوى الفاعلة عليه في معدنه او باعتبار الآثا والصادرة عنه في
 مواضعه ولما كان اثر اسبق صدوره من الاثرين الباقيين لانه يصدر عنه وهو في
 العروق الضواري بكتا فاما كان الروح الحيواني اصلا ولذا كان اول ما يعلق
 النفس والمراد من اول التعلق كونه النفس متعلقة بالبدن وعبارة فيه فيجعل الروح
 الحيواني انه اولية في ذلك التدبير لانه قابل لصدور آثاره قبل السرايا كونه في

العروق عند حد وثمة كدث النفس ودر في البدن ما سخا والروح الحيواني التي في
 تدبيرها بالانوار التي تنسب الى الروح الحيواني وافاضتها قوى مناسبة لتلك الانوار
 ثم تدبرها بالانوار التي تنسب الى الروح الطبيعية والنفسانية باذكارها
 التي وافاضتها عليها قوى مناسبة لتلك الانوار وهذا معنى على النفس الروح
 واولية وقضان سائر القوى منها على الروح وليس المراد ان النفس متعلق اولاً
 ويدبرها لعلها بالبدن ودر سرفاهه ثم تعلق ثانياً بالبدن ودر رده ايضاً
 او هو ببطء قطعاً كما لا يخفى فان تلك معنى ان يكون انوار الطبيعة اقدم لان انوار
 القوة الطبيعية كالقوة والتمية متعدي على انوار قوى الروح والافعال الحيوانية
 والنفسانية كما يظهر من حال الجنين فانه بعدى وسمو قبل كونه حيواناً فقلت تعدياً
 الحيوان وبنية بعد وبنية حيواناً متفرقان عن الحيوة واما بعد لها ولد اظلي
 مع بطلان الحيوة واما التي في الجنين فهي انوار النفس النباتية وهو متعدي وبنوعه
 ونما نباتي حيواني والنفس النباتية وانوارها تدبرها عن الجنين عند طمان
 النفس كونه فالقوة والتمية بعد طرة النفس كونه على انوارها واما بعد اياها
 واذا قد حكمت هذه التمهيدات عرفت ان ما ذكره الشرف على طبوس اهل الكمال
 في الروح وان بعد الروح بالحيوان واقع على ما سبق وان تسمية الروح بالحيوان حال
 على النفس انما هو باعتبار المال لا بالنظر الى الحال فان سمته روحاً حيوانياً كما مر
 انما ما عدا وقضان القوة الحيوانية على المفعول على النفس فقولاً في متعلق النفس
 اى بدات الروح لا من حيث كونه روحاً حيوانياً او ذكائياً انما يكون بعد على
 النفس وكحل سبب هذا التعلق ولما كان هذه الجملة اوجب المال من حيثية

الطبيعية والنفسانية عبر عن ذات الروح بها لا بهما وان قولاً انما تنسب اليه
 انما هو بالقياس الى سائر اجزاء البدن جسده وذكاء الروح في القلب وهي
 الدم وسائر الاعضاء لان تلك الاجزاء متولدة من كثرة الخلط والروح
 من لطافتها لا بالقياس الى الروح والطبيعية والنفسانية المتكونين بعده حيث
 هو طبيعي ونفسي في اللطافة اى رقة القوام يريد ان ما رقة القوام له
 نوع مناسبة لا ليس قوام جرماني اصلاً لعدم جرمانيته لا رقة قوامه كانه اثر
 على الخارج من اجراميات والدخول في تلك المجردات ولا يخفى ان هذا القدر
 من ثبوت مجرد المناسبة بين النفس والمتعدي كما لا يخفى من هذه المناسبة بل لا يقل منها
 في الصور السابقة وليس المراد من المناسبة المناسبة التي تقتضيها التشبيه الذي
 تقتضيه المقدمات الشعرية حتى يلزم ان يكون وجب المناسبة مشتركة بينهما كما لا يخفى
 على من راد الى فطنية ضعيف منها عليه اى على ذات الروح بالانوار التي هي
 سابقاً في بعض قول جمع القوى ولما كان قضان القوى على الروح من المبدأ بواسطة
 النفس وعلوها نزلت منزلة المفيض حقيقة في الكلام على هذا التدرج توسط
 يريد به ان معنى النفس لسائر الاعضاء وسراية القوى اليها توسط الروح لان الروح
 سائر الى سائر الاعضاء من طريق الشريان فيسري به القوى المحولة اليها وتعلق
 بها بتوسطه فقولاً بتوسطه قيد للسراية والتعلق معاً فافهم وما وقع في بعض النسخ
 يسري بتوسط تلك القوى باستطاعة الضمير فقط لان الكلام في توسط الروح ومع ذلك
 يلزم منه انتشار الضمير كما لا يخفى ولو قال ويسري اليها تلك القوى بتوسطه لم يكن الكلام
 يقتيد ان جميع المكينات اى ذات جميع المكينات لا اذ تحت الوجود والآن

مجمع في المكان في العقل غير واقع تحت الوجود اذ ثبت يمكن لم يوجد ولن يوجد
 الاستمرار على عدمه فلا يصح في قولنا تحت ان يفيض عليها وانما حالات الممكنات
 امور وجودية ولها امكنان ايضا فدخلت الممكنات فلا بد ان يعيد الممكنات بالقيدين
 ليصح كلامه فافهم على انما يختلف وجوده شي آه فان كون زيد الموجود مثلاً
 على الوجه المشابهة احسن نظاماً بالنسبة الى كل الممكنات وان كل كسب العقل ان يكون
 على وجه آخر بالنظر الى ذاته الا انه ليس احسن نظاماً بالنسبة الى كل الممكنات حيث هو
 كل مجتمع صدوره في النظر الى جملة الممكنات المتقنة للعناية الازلية على الوجه
 الاحسن لمناسبة لمبدأ بهذا الوجه لا وجه آخر حيث انها هي المظهر والصورة له
 ولا تطل غير ما فلا امكنان لجملة اخرى فاحسنة جملة الممكنات ليست الا حيث انما
 وكونها قابلاً لظلالاً وصورة لمبدأها لا حيث انها احسن نسبة الى جملة اخرى
 ممكنة هي ايضا الا ان تعلق العناية تلك لجملة الاحسن لمناسبة بينهما بكمال احسن لان
 ذلك بطريقاً يعرف بتصور الامكنان والوجود في الفيض على وجهها كما لا يخفى على من له
 حفظ من ذوق الحكمة فاجلها اخرى حيث هي جملة متع صدورها استناداً ذاتياً لتلك
 الاجتماع بين جزائرها وكل جزئي جزئيات عالم متع وجوده على غير هذا الوجه
 المشابه الواقع وكذا كل واحد واحد من اتي الممكنات الواقعة تحت عدم انما جزء
 عن جملة الممكنات المتسلسلة الموجودة اذ لا وابدأ بحسب الغير الذي هو وجوده
 بجملة المشابهة لتساقي بينهما فكل من جزئيات العالم غير العقول التي جميع في الامكنان
 فعلها يمكن ان تقع على وجه احسن المشابهة بالنظر الى ذاته الا ان احسن بالنظر الى
 جملة الممكنات هو وقوعه على هذا المشابهة المحسوس لكل في الوجود حسن بالنظر الى حسن نظام

جملة الممكنات القابلة للفيض المتقنة للعناية الازلية بحسب المناسبات المذكورة و
 نظيره ما اذا جلس جماعة من العلماء وعين لكل منهم مرتبة في جلوسه فربما يقال هذا
 الموضع المشابهة احسن نظاماً بالنسبة الى الكل من حيث هو كل واحد ان احسن في النسبة الى
 كل منهم رعاية جانب من حيث يقدر على الباقي المنسبة عن عظمه الا ان مقتضى المجلس مكان
 رعاية الاصلح بالنظر الى الكل من حيث هو كل واحد من كل واحد من الجانبين رعاية جانب
 بالنظر الى ذاته على وجهين في الاصلح لكل فوقع على الوجه المشابهة لا على غيره لان
 جلوس الكل من حيث هو كل واحد على الوجه الاصلح ينافي في فاشع لاجل وانشاء امتناع
 بالغير مع امكنان بالنظر الى ذاته وبما ذكرناه يعرف الشرط دخول الشرط في النظام المشابهة
 فيجعل بالشكوك الواردة على التصار والقدر فقبحر واستتم في حيث هي
 فيه تصحح بان مراده بيان المناسبات بين جملة الممكنات وبين لمبدأ امر جهة ذلك الوجه
 الاكمل وهو خصوصية تلك لجملة فكون المستفيض جملة الممكنات لا الوجود الاكمل الغاير
 للجملة متعارفة ذاتية لانه ليس زائداً على الجملة الا بالاعتبار ولا وجود له على
 بل الوجود لجملة الممكنات على هذا الوجه الاكمل وقوله فاستحتم ان يفيض عليها ذلك
 الابلع معناه فاستحتم ان يكون تعلق الفيض خصوصية تلك لجملة المتسلسلة المشابهة
 فلا دلالة له على ان المستفيض هو الوجه الابلع وحاصل الكلام هو ان المناسبات بين لمبدأ
 وبين الممكنات لما كانت تعاقبها للوجود على هذه الخصوصية استحتم ان يفيض عليها
 اختصاصية اي يكون جملة الممكنات موجودة على تلك الخصوصية اي مثل فسر المثال
 في المثال رشح المثال بمعنى النظر كما يقال ينطبع في المرأة مثل المحسوسات والمراد منها
 ههنا جزئيات القضية والمشهور فيها الاشارة واختيار الشارح لفظ المثال اشارة

الى كثرة الاشياء تصنف جمع الكثرة بخلاف لفظ الاشياء فانها جمع قد يكون التغيير
 باعتبار معنى المادة فقط لا باعتبار معنى صفة اجمع مع في المواد المجردة اراد بها
 جزئيات المبدأ والقابل المذكورين في القضية على الوجه الكلي يقول الشريف رحمه الله
 احادة في مسامحة اي كالا دوية احادة والابدان تركها للاختصار بقرينة السبق
 واللاحق اي وعمل النفس من النقيض اي يعكس ذلك النقيض من مرارة ناطقة
 المتوسط الى مرارة النفس فهو متوسط في نقيض المبدأ على النفس وبمضي حقيقة واستعداد
 لذلك الانعكاس انما يكون تحصيل المناسبة لذلك المتوسط بالتوجه اليه بافضل التوسل
 فكان من المتوسط آلة في الفيضان وذلك الانعكاس قد يكون يعلم ذلك المتوسط اما
 بالاقوال او بالدلالة بلسان الحال في عالم الشهادة او في برزخ المثال كما يمكن
 ارباب المقامات اصحاب الحوال وقد يكون بالتعليم العلية والعلية الحال
 القوة النظرية وكحال القوة العلية وكلاهما صور ادراكية اذ الكلام في حال النقل
 وليس لك الا الصور الادراكية احاصلة من القوة النظرية او العلية والى اعجب
 هذه حقيقة واتمام كلام الشارح اذ بهذه القيمة تفتح المقام وكذا الحال في اراد
 قوله وعليهم في ذلك اي في كونه مؤدأ بالاربابية وما لك اذ الامور المحيية
 فهم اصحاب المتوسط وجب التوسل اليهم تعالى لانهم غير اصيل في ذلك قلنا كيف قال
 جمع من كمالات كتابت برقة والفارابي وغيرهما ان النفوس بعد المفارقة على الابدان
 السهادي العنصري يعطى بديا آخر ثم احلفوا وقال ثابت بن الجراح النلكية
 وقال بعضهم ومنهم الفارابي اي الابدان البرزخية المثالية المشار اليها في النجاة
 النبوة وهذه الابدان هي المرادة حيث يخبر الشيخ عن الوعد والوعيد اجماعين

اقول هذا هو الموافق لما عليه المحققون من الصوفية فانه يحكي عنهم انهم يريدون
 المجردة عن الابدان الشهادية بالابدان المثالية فعل هذا يظهر المناسبة بين
 المتوسط وبين المتوسط الجرد وعلى الابدان الشهادية لتعلقه بنوع من الابدان
 ان كان مثاليا فيصح التوسل بهذه المناسبة ولكن يقول انه يجوز ان يكون بينا و
 بين النبي بعد مفارقة على الابدان متوسط آخر متعلق بالبدن واحد بعد واحد
 على التعاقب توسل اليه بالصلوة والشأ على النبي صلى الله عليه وسلم اصالته و
 على اتباعه الذي هو من جملتهم وتوحيده ما يحكي الصوفية من ان العالم لا ينج حيث
 من الاحيان عن قطب متصرف كيه والقطب المحقق هو محمد عليه افضل الصلوات واكمل
 التحيات لانه يفيض من الانوار على قلب السالك الطاهر ثم يعكس منه الى القلوب المتدلية
 وهي القلوب المستعدة للنقيض التوسل الى حضرة علي السلام بافضل الوسائل
 اللهم اصل لنا من السند من انوارهم والمستعدين لاسرارهم زيادة مرادهم
 معذرة قد عرفت معنى الفيضان منهم فان المراد من الافاضة والعلية والتأثير
 لغير المبدأ مطلقا هو المتوسط في افاضة المبدأ على الوجه الذي ذكره اذ الثالث
 في الحكمة المتعالية ان المؤثر في الوجود الا الله تعالى وكل ما يتجلى له مؤثر فهو
 اما شرط لقابلية القابل للوجود او معد لها ولو سلم انهم مفيضون حقيقة فلا
 ينافيه قوله معدة لان المعد هو الزيادة لا النفوس الكاملة قال الشيخ في بيان
 حقيقة الزيادة اعلم ان النفوس البشرية متفاوتة الدرجات في الشرف
 بالعلم والكمال اذ تباينت نفوس من النفوس في هذا العالم نبوة كانت او
 غيرا ويبلغ الكمال في العلم والعمل النظر والكتابة بالانبياء والاهل بيته

تصيرها جية للعقل النقي لا توارى على النفوس لانه كانت
ووزن في الشرف والرتبة العقلية لانه علة وهي معلول فاذا فارقته نفس
النفوس بدنها بقيت سعيدة في عالمها ابد الابدين مع اشباهها من العقول
والنفوس مؤثرة في هذا العالم تاثير العقول السائدة فيه ثم العرض من الزايرة
والدعارة ان النفس الزايرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة عنه مستمدة من تلك النفس
المزودة المفارقة الكاطبة خيرا وسعادة ودفع شرا واذى فخرت كلتهما
في سلك الاستعداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة فلا بد وان يكون
النفس المزودة بسبب تشابهها العقول ويجوز ان يكونا مؤثرا فيها تأثيرا
عظيما وعدادا ابا بن حسب استعداد السمت والاستعداد اسباب شتى تختلف
بحسب اختلاف الاحوال وهي اجسامية او نفسانية اما اجسامية فنسب مزاج
البدن فانه اذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة والقطرة تحدث منه الروح
النفساني الذي هو في تجاوت الدماغ الانساني وهو آلة للنفس الناطقة في
يكون الفكر والاستعداد على احسن ما يمكن ان يكون ولا سيما اذا اتصاف اليه
قوة النفس شرفها وايضا مثل المواضع التي يجتمع فيها ابدان الزوار والمزودين
فان فيها يكون لادمان اكثر صفوا واخو اطرا شدة جمعا والنفوس احسن استعدادا
كزيارة بيت الله الحرام فانه موضع اجتماع العقائد في انه موضع الهوى يزدلف
الى الحضرة الربوبية وسوقا الى اجنة القدسية اللاهوتية وفيها حكم عجيبة
في خلاص بعض النفوس من العذاب الا في بل من العذاب الكبر واما النفسانية
فمثل الاعراض من متاع الدنيا وطبعتها والاجتناب عن الشواغل والعوائق

الزور

والغروب بالفكر الى القدس بحسب رتبة والاستعداد لشرق نور الله في السرة
لاختلاف النعم المتصل بالنفس لاطقة المصل لها هانا الله واتيكل الى خليف
النفس عن شوائب هذا العالم المعروض للزوال فانه لما يريد من الخير فقال
انتهى كلام الشيخ بعبارة اقول وهذا قريب مما قال اصحاب الحكمة الاثرية
والذوقية والتعليقية وهم طائفة من الشيعة يسمى لاسماعيلية من ان جميع الموجودات
لا ياخذون كما لهم الاس مرتبة الانسان الكامل ومقام جميع ولا يحصل لهم المدد
في كل آن لانها لانه يظهر الاسم الجامع فكما ان لاسماء الالهية كلها مستمدة من
ذلك الاسم فكذلك مظاهرهم مستمدة من مظهره قالوا وهو الواسط بين
الظاهر والباطن ولا يخرج من الباطن الى الظاهر من المعاني الالهية ولا
يدخل من الظاهر الى الباطن شي الا بآمره وهو البرزخ بين البحرين وياخرون
العالمين واليه الاشارة بقوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان
وذكر الامام الرازي في كفيه النيران بزيارة القبور واما آخر غير ما ذكره
الرئيس وهو ان الزائر اذا جاء الى القبر حصل لنفسه معلق خاص بذلك القبر كما
لنفس صاحب هذا القبر وبسبب هذا التعليق حصل من النفسين تمايز معنوية
وعلاقة مخصوصة فان كان من الزور اقول في نفس الزائر استتيف منها وان كان
على العكس فعلى العكس وكان تاثير الدعوات ايضا على هذا الوجه وقال المصنف
ان يكون ايضا السعادات من واجبهما موقوف على شرط فيكون لهبة المحادثة
في نفس صاحب الدعاء كافي فيه فمضاه نوار كثيرة منهم قد مرخص من النقص
فذكر مشابهة قوله وبمثل لما قدم وفي هذا التفسير اشارة الى ان مثل

معطف على مجموع نساك وما عطف لا يستحق المناسبة الظاهرة من بيانه هو العطف
على ذلك الوجه لا غير فانهم وما ذكره ظهر ايضا ان الوجه مقدم الالتماس على السؤال
في الذكر بحسب المقام لان التوسل مقدم بالطبع على الطلب لا انه اخره عنه واما
عطف عليه لتلايته بوسيط من مراتب ولا يخرج الكلام عن الانتظام وان كان
ان تقدم السؤال لاظهار انه يتم به في الغاية حتى يقدم في الذكر على المقدم عليه
وان الصلوة على النبي عليه السلام واجبة عقلا آه ان قلت انما ذكر في غير ان
الاشياء يحصلون الكمالات بما استعانة من المتوسط فضلا عن كونه شارعا فضلا
عن كون ذلك الشارع منسجا على الخصوص فلا يثبت وجوب الصلوة عليه عليه السلام
ان كل امة من الناس مستعينون في كسب المطالب العلية والعملية بآية او آيات
التي بها يتم ملك الاستعانة من التوسل والفعل والكان في الواقع ومن جعلها الله تعالى
والشأن عليه وبذل الاموال والعرا من له والتشبه بحسب ما يمكن وبالحكمة
على النفوس ان قصة المنع في كدورات الطبيعة مطلقا اي سواء كان ذلك المنع علما
او علما لا يتم الا بتوسط اعداد النفوس المستحكمة اياها بحيث يستعد او ان خيرا
فخيرا وان شرا فشر ونه الاستعانة بالارواح الحكيمة والكوكبية والنفوس
الشيطنية كما عقلمها اهل الغرام والسحر ثم ذلك المتوسط قد يكون نفوسا متوبة
وما تقوم مقامها كالكل من استتم او ما يجري مجرى النفوس الثبوتية كالحكام المتأطهرين
فكل منهم يمكن استعانة به في كسب الكمالات ويكون واسطة في فيضان الكمال على
الا ان الكمالات التي تحت بشانها لا يحصل الا بالاستعانة بالنفس الكاملة التي ارسلت
لكسب النفوس ولم ينسخ احكامها بعد لسر ليس المقام مقام بيانه والاستعانة بها لا يحصل

بالتوسل اليه ولقد رقت التوسل وضعف سفاوت الاستعانة فيقافوت
الكمالات الفاعلة فيقافوت الاستعانة وافضل الوسائل اليها ليس الا الله
وانت اعلمها بالبع دجه والدة وهو الصلوة وما يجري مجراها من المدائح والصلوة
او ما يجري مجراها واجبه في حقها عقلا في كسب الكمالات المعتمدة بها العطية في شأنها
ونهي واسطة في حصول تلك الكمالات وترتيب ثمراتها عليها ولذلك روي
الكفرة من المؤمنين وغيرهم والطوائف التي لم يصل الروح اليهم ليس لهم كمالات
معد بشانها لعدم اخذهم عن الطريق الذي اظهره الحق تعالى بالآيات الباهرة و
المعجزات الفاهرة وهو المؤيد من عند الله الممول احكامه عند قصد كسب الكمالات
وليس ترتيب على كمالاتهم ثمراتها في الاجل لان ترتيب منافع الكمالات منوط على
الاخذ بالاستعانة من صاحب الشرح والعمل بمقتضى امره وغير ذلك مما يتم به الاستعانة
ثم لما كان الله تبارك وتعالى ارسل اليها نبيا محمد عليه الصلوة والسلام وهذا
الاسلام محمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
وجب علينا عقلا الاستعانة به وبمن يقوم مقامه في كسب الكمالات المعتمدة بها
الحكيمة في شأنها عليه كانت او علمية ودينية او دنيوية عاجلة او آجلة
بالتوسل بما افضل الوسائل الذي هو الصلوة وما يجري مجراها من الشان ولم
تذكر الشرف الشان كما ذكره سابقا ولا ان ذكر الشان في حكم ذكر ما يجري
مجراه ففمن عن ذكره فاذا فهمت انتموه عليه عليكم علمت ان قصة المتوسط وجوب
الصلوة على نبينا عليه السلام على الحمل تحت الشعور بل موكلهم بحسب علم من شتر
وجوب الصلوة عليه عليه السلام شرعا ولك ان تقول الواجب هو التوسل مطلقا

يأتي وسيله كانت وخصيص المعلو بالذكر لكونه هو المشهور في التوسل هذا وان
 ابيت ذلك نحل الوجوب على الاستحسان فالمراد بالوجوب العقلي في هو المتكامل
 للشرع اي الذي يثبت العقل وان كان بحسب الاستحسان ثم لو سلم عدم الوجوب
 باحد الوجهين لعدم الاحتياج الى توسط بالنسبة الى كل فرد من افراد
 الكمالات العلمية والعملية فلا اقل من وجوب التوسط بالنسبة الى البعض
 لا شبهة في ذلك القدر من وجوب التوسط ولذلك را ما يستعين في كسبيل
 بعض المطالب العلمية والعملية الصعبة التحصيل بطلب الادوية من عظام ويستعين
 الارواح القدسية بزيارة مرادهم والتوجه اليهم ارادوا بالعلم ههنا اودا
 المركبات بقرينة تقيده المعارف بالاطمينة يريد ان المراد من العلوم والمعارف
 وان كان المعلومات والمعروفات الا ان المأخوذ في الاول هو العلم بمعناه اودا
 المركبات والمأخوذ في الثاني هو المعرفة بمعناه اودا البساط ولا يريد ان المراد
 من العلوم ههنا هو الصور الذهنية المركبة من المعارف بساطها وان كان
 قد توهم اللفظ لان ذلك يتقاطع فان غرض المقصود من قوله هذا مختصر في العلوم
 الحقيقية آية بيان ما يشتمل عليه مختصره وتعيين قسامه وكيفية ترتيبه ولا شك ان
 ما يشتمل المختصر هو المعلومات لا الصور الذهنية اذ المقصود من عبارات الكتاب
 هو القضا التي يطلب بيانها سواء كان آية هذا التعميم ناظر الى الاصطلاح
 مطلقا لا الى ما هو المراد ههنا لان المراد من العلوم حقيقة على اكثر الشرائع فيفيد
 هذا هو الثابت على مرالدهور والشبوت والتبدل انما يعتبر ان بالبيان على
 العلم المصدق بيقينه كما لا يخفى وان كان يمكن تعميمها للتصور ايضا فيخرج كلف فكون مديرا

ان ما هو المراد من العلوم ههنا على هذا الاصطلاح وليس المراد ان جميع انواع
 العلم على هذا الاصطلاح مراد ههنا فافهم ويمكن ان يقال العلوم الحقيقية سميت
 حقيقة لكون اغلب اجزائها كذلك فلا ينافي ذلك ان يكون المركبات المعلومة
 مصورا ما يتاخر اجزائها منها فيصح التعميم في بالنظر الى ما هو المراد ههنا ايضا
 وان اختلف وجه التقدير وذلك لان التقدير في هذا الاصطلاح في نفس
 المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركا باعتبار تصور او مدركا باعتبار
 التصديق باحواله وفيما تسمع من آية اللغة يكون التقدير حيث ان يتعلق العلم
 طرفا النسبة على التفصيل بالايقاع بينهما سواء كان كل من الطرفين بسيطا لا تعد
 فيه اصلا او لا ولذلك يتقضى المعقول في عرف اللغة لا في هذا الاصطلاح وليس
 على هذا اختلاف الوحدة فان عدم التقدير على هذا الاصطلاح انما يعتبر في
 نفس المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركا باعتبار نفسه او باعتبار التصديق
 باحواله وفي اللغة يكون عدم التقدير باعتبار عدم على المعرفة بطرفا النسبة
 التفصيل والايقاع بينهما كما في العلم سواء كان المدرك بسيطا في نفسه او مركبا
 له بعد باعتبار اجزائه في نفسه وبالجمله التقدير والوحدة في اللغة باعتبار يتعلق
 العلم والمعرفة بحيث يوجب تعدد ذلك المتعلق او وحدته بحسب الذكر وفي
 هذا الاصطلاح باعتبار نفس مدركها على ما صرح بالشارح في كواشي حيث قال
 وجه المناسبة ان كما يكون متعلق العلم متقددا ومتعلق المعرفة واحدا عند اهل
 العربية يكون هناك في مدرك العلم تعدد دون مدرك المعرفة انتهى ثم جئنا الوحدة
 والتعدد وان كانا قد اختلفا الا انهما قد تصادقا في حسب الوجود في بعض

الصور كما اذا كان المعقول الالهي العلم مركباً ومعقول المعرفة بسيطاً ولا يلزم
 من ذلك التقادق كون ادراك المركب بعدنا عن المعنى اللغوي للعلم من جميع
 الاعتبار فان ذلك الادراك من حيث انه مدرك الذي وقع التصديق باحواله
 او مركب منه لا بساطة فيه يطلع عليه العلم اصطلاحاً بلا اعتبار تعدد متعلقاته
 واما اطلاقه عليه لغة فباعتبار تعلقه بشيئين بلا اعتبار تركيب مدركه الذي
 ادركه بالتصديق باحواله وكذا الحال في ادراك البسيط تصوراً فانه يطلع عليه
 المعرفة اصطلاحاً لعدم التركيب في المدرك ويطلع عليه لغة لعدم تعدد متعلقه
 او قاعدة كلية من الكليات وان كان معتبراً في مفهوم القاعدة الا انه
 قد يكون القاعدة مندرجة تحت قاعدة اخرى فيوصف تلك القاعدة بالكلمة
 باعتبار اشتغالها بالوعد التي تحتها ويصنف ما يندرج تحتها بالجزئية ويجوز
 ان يكون التوصيف بالكلمة بناء على التجريد او يكون كيداً او صفة كاشفة لما
 اعتبر فيها فكان جعل آية قبل السابق اصلاً بالنسبة الى الثالث مصحح
 في كلامه واما بالنسبة الى الثاني فلابين في السابق مناسبة للغة ولم يترس
 لها في الثاني وايضاً بين الثاني والسابق مناسبة اقوى من مناسبة الثاني
 للمعنى اللغوي فالظاهر السابق اصلاً بالنسبة الى الثاني ايضاً لكن
 لما لم يكن في عبارة تصحيح ذلك اورد كلمة كان ناظراً الى ان جميع المعنيين
 الثاني والثالث لا الكل واحد من التبريع لان نزع الثالث مصحح في
 كلامه فلا وجه لادراكه الشك بالنظر اليه على حده لان الكليات والتعديدين
 اشبه لان الكل لا يلاحظ الكثرة والقعدة والتعديدين بسبب المتعدد شرطاً

ادشظا

ادشظا لانه عين المعنى اللغوي هذا هو العلم في المعرفة واما في العلم فباعتبار
 ان في كل منهما اعتبار معنى التصديق وان كان قد خصص في المعنى اللغوي كونه جازماً
 مطابقاً للواقع على ما صرح به في المواقف بخلاف المعنى الاصطلاحي فانه
 مأخوذ على اطلاقه او مقيد باليقيني وعلى الاول يكون الاصطلاح اعم وعلى الثاني
 يكون خصلاً لان اللغوي متساوٍ في التعليل بما ذكره المطابق ولا يطلع عليه اليقين في قوله
 عين المعنى اللغوي نوع مساحية بالنسبة الى العلم وفيه ايضاً مساحية اخرى وهي ان
 في لانه راجع الى الاستعمال والمعنى اللغوي ليس عينه بل هو عين المستعمل فيه فراجع في
 الغنيمة مرتين واما نقله الناقل هو الشارح فقد ذكر ما بحثه شمس العلم
 التصور والتصديق يدل على انهما استعمال آية وذلك انه قسم كلامه في العلم
 والمعرفة الى التصور والتصديق في مقام تقسيم مطلق الادراك الى اقسام ذاتية
 حقيقية كما يدل عليه الغرض المسوق له هذا التقسيم وبطلان ذلك بالمطابقة والاشارة
 والاقسام بعضها لا يكون قسماً ذاتية حقيقة لغويين تعاريف وان كانت متساوية
 فلا يكون التساوي في الصدق مع التعاريف من العلم والمعرفة فيما ذكر في النجاة
 معنيين آخرين بل وآخرين على ما ينهم من الشفاء الاول ان المعرفة حوالا وادراك
 الذي يحصل من دلالة الاسم اجمالاً والعلم هو حاصل من جهة الثاني المعرفة هو كسب
 والعلم هو العقل المتقفل لا اشارة في الكتاب اليها اي في الشرح والاشارة
 الثاني المذكور في طرق الحكمة من المتن على الاخير ذكر الامام في الملخص قبيلاً آخر
 ان يدرك معناه هو الذي ادركه اولاً وهي بهذا المعنى يراوف الذكر اي التذكر
 وهذا المعنى جلد الشرف من آخر المعرفة على ما نقل عنه في محاشية من يعرفه معنى

غير هذه المعاني وهو ان ادراك الاخير لا ادراكين المنضم اليه التصديق بان
 متعلق به الادراك هو متعلق الادراك الاول ولهذا لا يوصف آه مراد
 بالعارف احد من المعنيين او مطلقا لهما احد المعنيين فان ذاته تعالى
 وصفاته ان قلت المعارف الالهية مبنية على قواعد الحكمة والحكايا لا يتولون
 بالصفات الزائدة فالصفات من عندهم على الذات فتولد ذات وصفاته ليس
 المتغيرة بينهما في وجه قلت الواجب هو كونه لا ماهية له ولا هوية زائدة عليها
 ولا صفات له حقيقة واعتبارية بحسب اتنا البينة بل كماله في العقل له نوع وجود
 ووجوب ووحدة وعلم وقدرته وغير ذلك فانما يثبت بحجيات اعتبارية
 بتغير العقل مع علمه بانه اعتبره من تلك بحجيات فلا شيء في حد نفس الواجب
 بدون اعتبار تلك بحجيات من عند العقل فلك الامور المثبتة له نوعا ما بحسب
 حصوله في عند العقل الصور العرضية الاعتبارية الصادقة عليه بحسب اعتبار العقل
 بحقيقة تلك الصور العرضية بحجيات الاعتبارية التي تعتبر لها لا للواجب
 نفسه فهو منزلة في نفسه عن انحاء الكثرة والامور الزائدة على حويته البينة و
 حصول الواجب في المظهر العقل كحصول الزمان اي لان السبيل في المظهر الوهمي كان
 الزمان منزلة عن الامتداد واحكامها الا ان الوهم لقصوره عن ادراكه يدرك عند ذلك
 الصورة الامتدادية وحكمه بها وحكم عليه احكاما مناسبة للصورة الامتدادية
 ومع ذلك يتفصح باحكام حيز الزمان عند العقل وينكشف له حاله بعد ما يدرك تلك
 الصورة الامتدادية كذلك الواجب منزلة في حد ذاته عن الصور الاعتبارية التي يتغير
 العقل الا ان الوهم لقصوره عن ادراكه بذاته في يدرك تلك الصورة التي تعتبر

بها وحكم عليها احكاما مناسبة لتلك الصور وثبت لها امورا زائدة متغيرة
 ومتغيرة لها بالحجيات والاعتبارات ومحمدة لها بالذات فكل من الصور
 والاحكام والامور الزائدة المثبتة لها امورا ثابتة في المرتبة العقل الواجب
 باضافته ونسبته الى الغير كما ان الاحكام الامتدادية امورا ثابتة في المظهر الوهمي
 للزمان وهو في حد ذاته ومصدرية منزلة عن جميع ذلك لاذ لا يصدق عند
 المراتبة الاولى الا وحداني الذات المنزلة عن جميع احكام الكثرة والتركيب
 يتفصح الواجب عند العقل بهذه الصور العقلية الاعتبارية واحكامها اذ ليس شأن
 العقل الا ذلك كما يتفصح الزمان عند الوهم بالاحكام الامتدادية اذ ليس شأن الوهم
 الا ذلك لكن للزمان مظهر آخر غير الوهم يمكن ان يتفصح عند حيز الزمان واحكامه
 بسبب احكام الوهم واعدادا اياه وليس كذلك احكام العقل اذ ليس شأنه
 فوق العقل ليتفصح عنه الواجب بذاته واحكامه بحسب استمداد ذلك الاحكام
 العقلية اللهم الا ان يقال العلم بحضور النفس بالنسبة الى الواجب فيمكن ان يستند
 النفس لاحكام العقلية ويتفصح بسببها ذات الواجب كنه واحكامه وهذا غاية
 فذة المقصودة فليشرح ذلك في نعمة الامكان ان قلت ما تلك بحجيات التي
 تعتبر العقل امورا متغيرة بحسبها وما لا تتل الكلام اليها بانها زائدة على
 الذات فان كل بحجيات اخرى اعتبارا يلزم التسلسل قلت اما بيا تلك
 بحجيات ذاته ولا يلاحظ من حيث انه يترتب عليه ما يترتب على الوجود و
 الذات الذي له وجود زائدة وتولد له وجود باعتبار فياه مقام الوجود
 في حدود الاثار الوجودية وموجود ما يعتبر ملاحظة ذاته وانه الذي

أنا والوجود والذات البحث والقائم مقام الوجود الذي هو ذلك الذات
 البحث وان كان متحد بالذات لكنها متغايران بالاعتبار وبذلك
 صح الاستغناء والاطلاق الموجود عليه وقس عليه في جميع ما يثبت العقل
 من الصفات الحقيقية والاعتبارية والسلب والاضافات فان كلا منها
 عين لذات ومغايرة له بالاعتبار بحسب حيثيات معتبرها العقل وبالحظ
 الذات بها عند اعتبار تلك الصفات له فالبدا لا تعد ولا كثرة فيه
 خارجا ولا ذواتا فكل ما يعتبره العقل فهو عينه في حقيقته ونشأ مغايرة له
 في العقل بسبب ملاحظة المختلفة له فنشأ التكرار تلك الملاحظات لا بسبب
 حقيقته فلا يلزم التكرار بالاعتبار وهو لا ينافي من الكثرة بحسب الذات
 بخلاف الامكان فان ما يثبت في حقيقته متضمن الكثرة ولو كانت كثرته
 اقلها الامكان والوجود وامثالها من لوازم الصدور عن الغير فان هذه الآلة
 ليست عين الممكن كما ان الوجود والوجوب عين الواجب للممكن معلول الغير
 والممكن معلول الغير فليزوم زيادة الامور الذي يلزم من معلولية الغير وانما تلك
 حيثيات المتغايرة التي تعتبر العقل بحسبها امورا متغايرة للذات بحسب
 الاعتبارات فملاحظات الذات ومراياها لا عسا تلك الامور الاعتبارية
 التي للبدا وليس في تلك الدرجة مما يثبت العقل لان البدا ليس ملحوظا بعنوان
 آخر قبله حتى يكون تلك حيثيات مما يثبت العقل له ايضا واذا اريد اثبات تلك
 حيثيات البدا لم يكن البدا ملحوظا حيثيات قبله في ملاحظات ومرايا اعتبار
 تلك حيثيات فيكون تلك حيثيات متغايرة ومغايرة للذات حيثيات آف وحلم

جوا فلا يلزم التساوي انما يلزم اذا لم يكن حيثيات ملاحظات الذات ومراياها
 بل يكون مما يثبت العقل ويعبره حتى يستغنى اخرى ميتة فاذا كانت حيثيات
 مرايا الذات في الاعتبار يثبت عنده اعتبار حيثيات الآخر وما ذكرناه
 من التحقيق ظهور ان الوجود المطلق ليس بزايد عليه في حقيقته ولا حصة منه
 كما تسموه بل زيادة من احكام العقل في مرتبة احكام الوهم في مرتبة الوجود
 وليس لك الاعتبار كاعتبار الوجود للمكانات لان لك الاعتبار من العقل
 اعتبارا لما شئت من حد انفس الممكنات وكذا امكانها وامثالها واعتبار
 زيادة الوجود له في ليس شئت من حد نفسه بل من احكام العقل في مرتبة
 ما يحتمل ان قلت قولكم ان البدا ليس شائنة كثره او ذات بحث ان كان
 صادقا فها صفات لمزمنة بحسب نفسه فيلزم الكثرة قلت هما ايضا من
 الاعتبارات العقلية فالبدا منزلة عنها ايضا على انها مرايا ملاحظة من الكثرة
 وليس المراد بها اثبات ما تنص عليه التجرد في الماهية المجردة فان مثال
 القوي ويكون مرايا الس من حيث انها آلة ملاحظة ملحوظة بالاصالة و
 معية من حيث ذاتها ايضا تلك المراسم وهذا التحقيق وان كان لا يثبت بهذا الكتاب
 الا ان ذكرته زيادة شغف على افادة العلوم الحكيمة ولعلك ان فهمت ما
 ذكرنا كمحوى شطرا معظما من سرار الحكمة المتعالية فاجتهد في فهمه والله الوفي
 اني اثباته سار على اغلب مسائله اذ احكمه فيكون راجعا في بعض مسائلها
 لانها باخنة بحسب الطاقة البشرية فبعض مسائلها يجوز سده على مرآة وجود
 ولذا لم يعتبر في المطابقة ولم يعتبره ايضا يدل الشبهة لئلا يلزم عدم اختصاص

الحقيقة بالعلوم كحقيقة انها المتبادر منها لانه لما وقعت اي قصد
 ونيتة لا في التلفظ لان لفظ الكلام انما يكون بعد ارادة ما اريد منه فليصح
 تفرع الارادة على التلفظ في اغلب قبيد ذلك لان المتخصص الا لى
 بعلم الذات والصفات وما في مقابلته يكون ما يتعلق بما هوها وما سواها
 يكون منصفه بسائط فلا يكون معنى العلوم الحقيقية المتعاقبة للمعارف الالهية مركبا
 على الوجه الكلي بل على الوجه الاغلب وقوله هي البسائط فمما هي التي
 بالبسائط او تقول المراد من العلوم والمعارف من المعلومات كما سبق
 تحقيقة فلا مما هي اصلا اذ يكون المراد البسائط المعلومة واما قوله اريد
 الا دركات فمراده اريد بالعلم المأخوذ من المعلومات كحقيقة ثم ان قيد
 الاغلب ان يحتاج اليه اذ اريد بالمركب الخارج واما اذ اقتصرت بطلان
 خارجيا كان اذ هنيئا فلا بسيط في المحركات اصلا بخلاف الواجب فان
 لشخصه ووجوده ووجوده غير ذاته قال الشيخ في كذا في
 توجيها كحقيقة عبارة عن هيئة الشيء مع وجوده في الخارج فكونه مركبا و
 اما حقيقة الباري عين ذاته انتهى يدان المراد من العلوم الحقيقية هي المتعلقة
 بكنائش الاشياء الخارجية وهي مركبة وان كان تركيبه تركيبا هنيئا للوجود
 والمادية ولذلك خص العلوم بها واما حقيقة الباري فهو فليس فيها شأنة
 التركيب مطلقا ولذا اخص المعارف بالانوار الالهية وعلى هذا يظهر معنى التركيب الحقيقية
 بدون اعتبار مقابلتها بالالهية وبلا عسار قيد الاغلب كما في توجيها في
 ان ان لفظ العلم في هذا الاصطلاح يستعمل في المركب الخرجي لاني المركب مطلقا

فيكون المراد من البسيط هو البسيط الخارج عن سوا كان له بساطة في ذاته
 ايضا اولا فتقوله منزه عن التركيب مطلقا وان كان لهم بظاهرة المتغير
 في المعرفة بحسب هذا الاصطلاح هو البساطة خارجا وذو شأ الا انه يجب
 ان يحل لا يطلق على بيان الواقع في الواجب وصفا لا على ان المعارف جميع
 اسما التركيب واجب في معنى المعرفة على هذا الاصطلاح ولذلك خالف الشيخ
 في توجيها كلامه لما صرح به في حواشيه وذات تفسير كلام الرجل لما يصح
 بخلافه واتباعا لما في مع ان الحق ان يتبع بنية ههنا شيء وهو ان المصداق
 وبعده فمما يختص في العلوم كحقيقة والمعارف الالهية مرتبة على طرفين الاول في
 المنطق والثاني اربعة آه وجل المنطق جزءا من المختصر في الحقيقة والاقضية مع
 ان المنطق غير داخل في كل منهما على تفسير الشيخ لهما لانه اعتبر البسائط والتركيب
 بالنسبة الى الماديات الخارجية كحقيقة بالنسبة الى المادية المطلقة العاتية
 من الخارج كحقيقة والذمنية الاعسارية التي تحت عنها في المنطق ولو سلم
 فالمنطق تحت عن بسائط تلك الماديات ومركباتها فلا يندرج في كل من
 العلوم كحقيقة والمعارف الالهية بما هي بل يندرج فيها على التوزيع وهذا يبط
 لان المتبادر من عبادة المصداق المختص في الطرفين على امتياز كل منهما عن الآخر
 بانفراد علي المصداق في ما بعد بان مراده من المعارف الالهية هو الفهم
 المطلق بالواجب وصفاته فقط فلا يدخل المنطق فيها كلا ولا بعضا اللهم الا
 ان يقال ان المصداق لم يعمد جميع ما اشتمل عليه المختصر في الذكر الاجمالي فترك المنطق
 واقتصر على ذكر العلوم كحقيقة والمعارف الالهية اما لم يعد اعدادا بشا المنطق

لكونه غير مقصود في ذاته واما ان ذكر الشئ ينفع عن ذكر آتة فكان ذكره
 مع ذكره واما ذكره في بيان الطرف فلضرورة بيان كل طرف بما شمله
 ثم ان الشرف لما رأى ان كلام المص على توجيه الشارح لا يكتفى من نوع
 التكلف قال في حاشيته هذا الموضع وكلام المص احتمال آخر وهو ان حمل
 العلم باقيا على اطلاقه وعمومه ويكون ذكر المعارف من قبل ذكر انحاء العلم
 تفصيلا اقول اراد بتبكي كل من العلم والمعرفة على اطلاقه لا خصوص العلم
 على ما توهمه ظاهر عبارته لان هذا ركيك جدا لانها مع على وجه التباين
 فاذا اريد من احدهما ادراك مخصوص على اصطلاح ما ظاهرا ان يراد من الآخر
 ادراك مخصوص مقابل له على ذلك الاصطلاح فيلزم منه ان نعم الآخر عند تعميم
 كما لا يخفى ولذا اکتفى بالتعرض لعموم احدهما عن التعرض للآخر وقوله ويكون
 ذكر المعارف آتة ان المعارف المنسوبة بصفة الالهية لا المعارف على اطلاقها
 فالمراد من خاص هو المعارف المنسوبة بالالهية وكذا المراد من العام العلوم
 المنسوبة بالجنسية وبعد معمم العلم لا فرق بين ان يقال والمعارف الالهية الا
 انه اختار لفظ المعارف احترازا عن تكرار لفظ واحد فلا دخل للفظ المعارف
 خصوصها في التخصيص بعد التعميم او بخصوص انما جاز بعد الالهية والمعارف
 باقى على عمومها كالعلم اذ بها يتوصل الى حاشية فاستدل بالمحتمات
 واحوالها على ذاتية توجها وصفاته والمص قدم العلوم الحقيقية في الذكر اى في
 قوله وبعد هذه مختصر العلوم الحقيقية آتة لاني ذكره كسائر سائر العلوم بقرينة
 قوله وعلم الشارح وان كان قد قدمها ايضا في البیان وانما لم يعيل هذا التعميم

سديها في البيان لان عدم مدعها في البيان هي ما ذكره في هذا التقديم فاورد المص
 الاصلية من اول الامر قصر الحاشية الى ان يكتفى به قال في حاشيته يعني ان
 مدرجات المعارف مسقاة على مدرجات العلوم من وجوب انتهى في بيان
 ان يراد من المعارف والعلوم نفس الادراكات الا ان الظاهر ان مراد
 المقص منها المدرجات لانها هي المشتملة للمختصر لا نفس الادراكات اللهم الا
 ان يحمل كلامه على المساواة وهذا ثم لتقديم الشارح آخر وهو ان يعيل كخصيص
 العلوم بالحقيقة لا يظهر الا بعد العلم بان المراد بالحقيقة ما على المحتمات
 بقرينة مقابلتها بالالهية وذلك موافق على معرفة عقيد المعارف بالالهية
 فالناسب للشارح تقديم الالهية لانه في صدق بيان التعليل الا ان
 الشرف لم يلتفت الى هذا التوجيه لان تقديم الالهيات وتأخيرها عن
 المحتمات في الذكر بل في البيان شائع فيما بين القوم لا اختصاص بها بهذه
 المادة فاذا وان ذكر التقديم والتأخير توجيهها عاتما لسائر المواضع لا
 مخصوصا بما فعله الشارح ليعلم الفائدة مع ان هذا التوجيه خاص بما فعله
 كان قد فهم ما ذكره في بيان توجيه كلامه في تخصيص العلوم بالحقيقة فالتفت به
 لعدم اعتاده بشانه لما ذكرناه تشبيه هذه المسائل بالاضواء المستفاد
 من كلام الشارح ان تشبيه هذه المسائل بالاضواء باعتبار اسرارها كالحال
 المسائل كالكواكب واسرارها انوارها وهذا احسن تشبيه لنسب المسائل بالانوار
 بلا اعتبار ان الكواكب في طرف المشبه اذ المطلع في جميع الكواكب يراها
 منسوبة بالاضواء ولذلك قال كما ان المطلع مظان الكواكب وانوارها

تقديم الكواكب في هذا الذي ذكرناه هو مراد الشرف من قول تشبيه هذه
المسائل بالاضواء الا انه لم يعقل ان غرضه من هذا الكلام بيان وجه تعرض
لتشبيه السائل دون تشبيه الابواب بان ذلك التشبيه فرع التشبيه الاول
فالعرض للاصل كاي في امره ولم تعلق غرضه مفصيل ذلك التشبيه لكون
الاجمال كافيا في مقصوده موافقا لكلام المتن حيث قال في اخر المنطق
وهذا اخر ما قصدنا ذكره من المنطق ولننقل الى العلوم الحكيمية بعده اقول
ولا نكلام المتن على ما ذكره بحسب مراحيل والا فيجوز ان يكون كلامه مقبيل
منابذة انما ص بالعام مراد انه غير ذلك انما ص كما يقال هذا اما انما ص
حيوان مخصوصه في ذلك انما ص انما هو ادراك الواجب والامر المستند
اليه اي ادراكها بحسب ذاتها واحوالها وذلك لان مجال النفس الانسانية
بحسب قوتها النظرية كما في كنه المراتب ان يصير عالما معقولا مضاهيا للعالما
الموجود انما رجي كالعقول الا ان مضاهات العقول من جهة التأثير والفعل
اي علمها فاعلى لا انفعال لكونها واسطة في التمييز بين حضور الواجب
وحضور جميع ما يستند اليه فعملية الاشياء لها التي تحتها ليس يحصل صورتها
حتى يكون موجودا اذ شيئا يحصل صورتها فيها بل معلومية الاشياء التي تحتها
لها يحصل ذاتها لذاتها لا احتياج الى وجود تلك الاشياء خارجا او ذاتا
واما معلومية الاشياء لها بوجودها العين فعملية من ان معلومية جميع الاشياء
للواجب تعالى ليس لا بحضور ذاته لذاته فقط اذ لا شيء فرقة في هذا من غير العلم
لا يدركها الا الاذنان والوقاوة وقد حقق في موضعه وبهذا يظهر انه تع

لا يقرب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فربما كان
كلية واما قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات فنحوه على انه لا يعلمها بالاحكام
الذي يستلزم التغير والتجدد بحسب الزمان ومضاماة النفس مرجحة ان
والانفعال لا انطباع الصور فيها اي علمها ليس بفعل حضور بل علم الاشياء
انما رجيته لعلها اي بحسب ما عن خصوصيات المادية فلا يعلم المجرى ذات عن
ذاتها وفعلا بكنها لكونها مجردة وعقلاني ذاتها وكون بعض تلك المجرى
ما هيها بشخصها كالعقول الفعالة وبعضها هوية بحسب لا ما هيته ولا هوية
زايدة على ما هيته فلا يمكن تجريرها كالتقسيم عن خصوصية حتى يصير عقلا تجرير
النفس فيصورها بالكنية فعمليةها بالكنية ليس لا بطريق الحضور اذ لا يمكن اخذ الصور
منها والنفس فرقت عنها من لا يعلم بالحضور الانشياء وان كان التصوفة يدعون
العلم الحضور الى النفس بحسب الاشياء وهذا وان كان هو الحق عندي الا انه لا يتم
بالبحث والنظر بل يحتاج الى الاشارة والتجريد وما ذكرناه ظهر ان جميع المجرى
ذاتها وفعلا منزوعة عن قابلية فرع الصورة وليس شأنها ان يكون لها وجود
في الله من بحسب ذاتها وكنها بل الحاصل في الله من منها هو الصور الفرضية
الاعسارية الصادقة عليها بحسب اعتبار العقل ولا يمكن ان يعلم الا بهذه الصور
الاعسارية فيعلم بها وحكم عليها الاحكام المناسبة لهذه الاعتبار ولا يعلم
احكامها بحسب ذاتها وكنها واما المجرى ذات المادية بحسب فعلها كالتقسيم
فلا يعلمها ايضا الا بحسب الوجود الاعسارية لانها وان كان يمكن ان تجرد
لها صورة كلية عن الشخصيات الا ان النفس الانسانية مادامت في طلي

البدن لا يقدّر على نزع الصورة الا بتوسط القوة المتخيلة فصرنا بتوسطها
 لا يكون الا من اجزئيات المادة ذاتا وفلا اذ نزع المتخيلة ليس باخذ الصورة
 اجزئية من طريق الحواس وذلك لا يكون الا في الماديات بحسب ذاتة وفصل
 اللصق لا بعد المفارقة عن البدن فانه يمكن ان يعكس لها الكليات في كلياتها
 العالية بلا توسط التخيل فيمكن ان يصور النفوس بالكنة بحسب صورتها ويكون
 لها وجود في الذهن ويعلم احكامها بحسب ذاتها وكيفية كاي علم احكامها بحسب
 اعسار ذاتها الصادقة عليها ولما كانت الحكمة مفسدة بخروج النفس كالحكمة
 المتكلم بحسب قوتها النظرية والعملية ملازم جعل مقصودة بالذات واخذ في تعريفها
 قيد الاعيان ذالك لئلا يعتد به في ادراك المحدثات ادراك الواجب الى
 بحسب ذاتة ثم واحدا وكذا الحال في قولنا الامور المستندة اليه في ادراك
 احوال المحدثات اذ المحدثات على ضربين معدوم اذا وجد او فرض الوجود
 لا يكون الا في الخارج ولا شبهة ان لا كمال في ادراك احوال تلك المحدثات بل في كل
 البحث عن احوال ذوات المحدثات لانها نفى صرف لا يشار اليها بل بالبحث
 عنها ان كان لا يكون الا من حيث العنوانات التي هي من الاعتبارات الذهنية
 كقولك المعدوم في الخارج كذا وامثاله فان مفهوم في الخارج من الاعتبارات
 الذهنية او باعتبار الصور الوهمية المتخيلة المنخرعة من ان يكون لها محاذيات
 خارجية كالزمان بمعنى الامتداد والحد كمنع القطع والموهوم والمركز جميع
 الامور الوهمية التي تبحث في الحقيقة فان تلك الامور المذكورة كلها وحيثها
 ماخذ خارجي يخرجها الوهم منها ويبحث عن احوالها لا تصح حال ذلك لماخذ

فابحث في كنهه عن احوال هذا المفهوم لاعل احوال ذوات المحدثات
 انما رتبة والضرب الشئ في معدوم ليس له شأن الوجود في رتبة بل اذا وجد
 وجد في العقل لا بصورة فقط بل بحسب ذاتة ايضا كما لا مكان والوجود و
 امثاله من الامور التي يعتبر في العقل وكيفية بحسب ذاتة وصورته و
 امثال ذلك وان كان له نوع من الوجود لكن لما كان ذلك الوجود كمالا
 باعتبار العقل لم يكن كمالا معتد به عنده اذ كمال النفس انما يكون بحسب الامور
 الخارجية عنها وعن اعتبارها ولا كمال في كمالها في كمالها فان اختلف في
 ذالك ان العلوم الرياضية كلها تبحث فيها عن احوال المحدثات ومات الموهومة
 فكيف يقيد التعريف بقيد الاعيان وكيف لا يكون ادراك احوال المحدثات
 كمالا فاستمع لما تلي عليك فنقول ان قسم الرياضات اربعة هندسة وعدد
 وموسيقى وهيئة فكل منها باحث عن الموجودات الخارجية اما الهندسة فهي باحث
 عن احوال الخط والسطح وحجم التعليم والعدد ولا على الوجه الذي يبحث في
 علم الحساب والارثاطي المسمى بعلم العدد والمعارف لعلم الحساب على ما بين في
 موضعه وان كان قد يطلق علم الحساب على علم العدد على كسبيل التوسعة في كلياتها
 والخط والسطح وحجم التعليم من وجودها في الفلسفة بالبراهين واما العدد و
 ادعوا وجوده ايضا لكن من قيل مسا حاتم في عدد الشئ الموهوم المأخوذ من المشأ
 الخارجي موجودا خارجيا كالزمان الامتداد في الموهوم المأخوذ من الان
 السبالة وكما ذكره بمفع القطع الموهومة من الحركة بمفع التوسط وكالقطر المسماة
 بالمركز الموهومة من الشكل الا طلس من حيث ملاحظة احاطة لما تحته حلة وملاحظة

انتهاء البعد والملاء في سطح الاعلى واما في ذلك فلا يصح كثرة كالقطب
 المحور والمنطقة فانها امور موهومة من المأخذ الخارجى وقاعدتهم عند
 امثال تلك الموهومات موجودات خارجية يكونها كاشفة عن الموجودات
 الخارجية وتضيح حالها عند العقل بسببها ومن جملة ذلك العدد فانه اترتوم
 من الكثرة الموجودة في الخارج تنفع به حالها احاصه لها من حيثية التي يتوهم
 من العددية منها من تلك الحيثية فاحوالها من تلك الحيثية لا يتضح عند العقل
 الا بواسطة اثبات الاحوال الخاصة للعدد والموهوم منها فانه الاحوال في
 حقيقة احوال الكثرة باعتبار ما يتوهم منه ويتضح بانها لا احوال لكثرة
 احاصه لها من حيثية التي يتوهم منها العدد من تلك الحيثية فالبحت بالمال
 بحث عن احوال الكثرة الموجودة او بقول البحث عن احوال الموهوم وان كان
 بحثا عن احوال المعدومات كمن لا يرى مجرى الموهوم والعينه كونه مأخوذا منه
 لم يكن كسائر المعدومات الصرفة الموهومة بل مأخوذا خارجي فبحث عن
 بحثا عن احوال الموهوم والعينه وعد ادراك احوالها لا يكون فيكشف ويتضح
 من حال الموهوم والعينه افرادهم من الاعيان اعم مما هو عين في الحقيقة او جارية
 مجرد واما امثال تلك المسامحة شائعة والى عند سم فلا يضر اخذ قيد الاعيان
 في تعريف الحكمة المنقولة الى الالهى والى رياضى والطبيع لانه لا يلزم خروج واحد
 من تلك الاقسام عن ذلك التيد كما توهم وقس عليه علم الحساب الذي هو فرع الهندسة
 وكذا علم خواص الاعداد المستع بالارثا طبعى الذي هو قسم على صده من الرياضيات
 واما الموهوم فبحث عن احوال الصوت الذي هو كيفية سائلة يتوهم من سبيلها

حالة امتدادية وتلك الاحوال هي الاحوال احاصه لها من حيث ما يتوهم من
 ذلك الامتداد فالبحت عن احوال الامتداد الموهوم بحث عن احوال الصوت
 احاصه لها من حيث ما يتوهم من الامتداد ولا يتضح حالها من تلك الحيثية عند
 العقل الا بالبحث عن احوال ذلك الموهوم ولذا يبحث فيه عنها لانه مقصود بال
 احاصه واما الهيئته فمن احوال الكرات العلوية والسفلية من حيث
 كبرتها وجوانبها وجميبتها التعليمية التي لا تحتاج الى المادة في العقل لانه
 لا يحتاج الى اثبات تلك الاحوال لها الى تصور المادة لا من حيث اتصالها بالماد
 كما في الطبيع فانه باحث عن احوال عارضة لها بحسب تغير المادة ولا يخط
 في اثباتها الى المادة البتة واجسم الطبيع بحسب جسيميتها التعليمية وبحسب ما يطر
 عليها من الاحوال تتوهم منه امور تعليمية ولما كان البحث عن احوال الكرات من
 الحيثية المذكورة لا يتضح الا يتوهم تلك الموهومات المأخوذة منها من تلك الحيثية
 وتوهم الاحوال لها توهم تلك الموهومات وتوهم احوالها فانفتح لهم احوال
 الكرات احاصه لها من تلك الحيثية فالبحت عن احوال تلك الامور التعليمية الموهومة
 ليس بمقصود بالاحاصه وبما ذكرناه ان دفع ما يقال ايضا ان كون الكرات
 موضوع الهيئته ينافى قولهم الرياضيات يبحث عن اشياء يمكن تجريدها عن
 في العقل واجسم مطلقا كرايا كان وغيره لا يمكن تجريد عن المادة لان العقل
 ولا في الخارج فيكون موضوعه كوضوع الطبيع وجه الاندفاع ان قولهم يمكن
 تجريد عن المادة عام من البحث عن الاشياء التي يمكن تجريدها بالبحث عنها
 او بحسب جهة من جهاتها ولما كان البحث عن احوال في الهيئته لا بحسب جسيميتها التعليمية

بل بحسبيتها التعليمية كالبحث بحسب كمال عن كسبية التعليمية للكرات العلوية
 والسفلية وكسبية التعليمية على تجريد في العقل عن المادة كالبحت في الهيئة
 ايضا عن الاشياء التي يمكن تجريدها عن المادة في العقل فلا منافاة بل في القبول
 فانهم ان قلت ان الصور الحاصلة في القوى للذراكة الجسمانية كيفيات لها
 موجودة في الخارج فابحت عن الصور الوهمية ببحث عن الوجود الخارجي
 بلا حاجة الى جعل في الصورة لتلك الصور جاري في محرم الموجودات خارج
 القوى والى تأويل البحث عنه الى البحث عن الموجودات العينية بحسب كسبية
 خارج النفس فابحت في الرياضيات عن في الصور لتلك الموجودات لا
 عن صورة التي هي كيفية موجودة حالة في الوهم يظهر ذلك تتبع اقسام كسبية
 وايضا تلك الاحوال ليست احدا لتلك الصور بالذات بل هي احوال لما هي
 صور له وهي حكمية وحكي احواله ويثبت هذه الاحوال له على حدة بتلك الصورة
 فلا منة لاثبات حال في الصورة لصورة بالاصالة فهي مادة الملاحظة
 في الاثبات فلا يمكن اثبات تلك الاحوال لها يعني ان الصور اذا كانت حكمية
 لتلك الاحوال لا يلاحظ فيها تلك الاحوال الا باعتبار كونها حكمية فيثبت لها
 حكمية برآئها فلا يلاحظ فيها تلك الاحوال اذ الوجود تلك الصور بالتصديق
 والاصالة بلا اعتبار كونها حكمية وصورة للغير فلا يمكن ان ثبت لها بلا ملاحظة
 باستقلال وكونها مجرد الكيفيات احواله في القوى الجسمانية تأمل وانه قد سبق
 نعم لتلك الصور لا من حيث انها صور بل من حيث انها من حلة الموجودات الخارجية
 مع قطع النظر عن كونها صوراً للغير احوال مخصوصة تبث عنها في العلوم ويلاحظ

تلك الصورة بالاصالة لا يكوننا مادة الملاحظة للغير وصورة وثبت تلك
 الاحوال الطارئة عليها من حيث هي كذلك فلا بد اذن من احد التاويلين في غير
 الهيئة من العلوم الرياضية واما الهيئة فانه فيها مانع آخر غير المانع المذكور
 لجعل تلك الاحوال للصور الموجودة وهو انهم قد صرحوا بان موضوع الهيئة
 الكرات فلا مجال في جعل الاحوال فيها لصور الموجودات ولان الصور لا
 جارية في الوجود والعين فحينئذ التأويل الاول فانهم ان قلت جميع قضايا العلوم
 التعليمية في هيئة ومجولاتها لوازم للماهيات الثانية لها من حيث هي بلا دخل
 لاحد الوجود فيكون البحث فيها بحثا عن احوال الماهيات من حيث هي لا عن احوال
 الموجودات المعينة اذ احواله مادية دخل للوجود الخارجي في عروضة قلت احوال الوجود
 الخارجي هي التي اذا لاحظ العقل بالوجود الخارجي واحده به كده متصفا بها
 بلا منع لها من اخذ الوجود الخارجي مع سواها كان دخل للوجود الخارجي في ثبوت
 تلك الاحوال اولا وسواها كان تلك الاحوال موجودة في الخارج اولا وسواها
 كان لا تصاف بها خارجا اولا وانما اطبق في هذا المقام لانه مما كسبية
 الى هذه الايام على سبيل التبعية دون الاصلية هذا اذا لم يكن ارجاع البحث
 عنها الى البحث عن احوال الموجودات الا بتأويل بعيد لا يلتفت الى البحث عن ان
 العدم شر والمعدوم لا شيء له وامثال ذلك والبحث عن الوجود في
 هذا ليس بشئ لان الوجود مطلقا من العقول لا الثانية فلا يصح جعله من احوال
 الذاتية للوجود الخارجي فكيف يبحث عنه في العلم الذي موضوعه موجود خارجي
 نعم يجوز البحث عنه اذا كان الموضوع الموجود مطلقا على ما هو الحق اللهم الا ان يكون

مرادهم من الوجود الخارجي ذاته بلا اعتبار عنوان الوجود الخارجي في الموضوع
 فيكون الوجود مطلقا حالاً لذات الموجود وان كان كسب وجوده الذي ينبغي
 قال المعنى الى البحث عن الوجود مطلقا فبلغوا اعتبارا قديرا عيانا فيكون النزاع
 لفظا وقر على ما سبق البحث عن الماهية والتشخيص فانه بحث عن الوجود مطلقا و
 ارجاعه الى البحث عن الوجود الخارجي بالتأويل الذي ذكره بطلما عرفت فان
 الماهية والتشخيص احدهما معقولان ثانيا فلا يصح جعلهما من احوال الموجودات الخارجية
 وايضا ان تلك المسئلة لا يمكن ان تعتبر فيها قيد حيثية الوجود الخارجي ولا سائر
 القيد والمعتبر في حيثيات العلوم الحكمية وايضا يمكن ارجاع جميع المسائل المنطق
 الى البحث عن احوال الوجود الخارجي على ضرب من هذا التأويل فلا يستلزم في قيد
 الاعيان خروج عن مرتبة الحكمية ومن حذف الاعيان آه اعلم ان مفهوم لفظ الحكمية
 والفلسفة ضان اسميا شاملا لما تحتها من انواع العلوم الحكمية صادقا على
 الكل على جزئية باعتبار مفهوماتها الاسمية وليس لها علم واحد يطلق عليه هذا اللفظ
 ويشمل تلك الانواع استعمالا لكل لا جزاء اذ لكل نوع من تلك الانواع قيد حيثية خاصة
 بحيث فيه كسب تلك حيثية وليس فيه قيد حيثية واحدة شاملة لتلك الانواع
 حتى يتصور اعتبار جميعها علما واحدا وكل كل نوع من تلك الانواع جزاء من
 فان مفهوم الحكمية مفهوم كل شئ للمعاني الاسمية لكل نوع من تلك الانواع الحكمية و
 تفصيل هذا المفهوم وحده الاسمي قولنا علم باحث عن احوال الموجود مطلقا اي باحث
 وجو كان وباقي قيد اعتبر قديرا لاطلاق ليس قيد حيثية بل بيان العموم هذا
 المفهوم يصدق على الفلسفة الاولى الباقية عن احوال الموجود من حيث انه موجود

ذهنية كانا وخارجية المسماة بالاهلية لثبات المبدأ فيها وقد يطلق الالهية
 على العلم بالباحث عن المبدأ بعد ثبوتها في الفلسفة الاولى من حيث ماله ولو اريد
 لزوم له ولهذا العلم فروع كثيرة ولا فرع للالهية بالمعنى الاول على ما سذكره
 وقد يطلق الالهية على مجموع العليين فيكون كل منهما جزءا منه ويشيع بتسليم الاله على المعنى
 الثالث وقولهم الالهية باحث عن الامور التي يمكن تجزئتها عن المادة كسب الخارج
 والعقل منها يبحث عن تلك الامور من حيثية التي لا تحتاج تلك حيثية الى المادة
 ولا الى تفعلها فلا يحتاج الى احوال العارضة لها من تلك حيثية الى المادة بوجوب
 الوجود فلا ينافي في ذلك كثر الالهية عن المعقولات العشر المحتج اكثرها الى المادة
 في الخارج بل في العقل ويصدق ايضا على المنطق بالباحث عن الموجود الذهني حيثية
 قابلية الايضال وعلى الطبيعي والرياضي وفروعها من الطب والنجوم واشغالها
 وعلى انواع الحكمية العملية وقد يطلق الحكمية والفلسفة على مجموع العلوم الحكمية
 حيث هي مجموعها باعتبار مفهوم لا يصدق الا على الجميع من حيث جميع فكل نوع
 العلوم في اجزاء الحكمية والفلسفة باعتبار هذا المفهوم الاعتباري لا جزئية
 كما في المفهوم الاول ولا يلزم من اعتبار مفهوم واحد لها الصادق على جميع
 الانواع من حيث هي جميع ان يكون جميع الانواع علما واحدا حصفا بحكم الموضوع
 وحيثية بل واحدا بالاعتبار كوحدة العسكر فلا ينافي في ذلك تعدد العلوم الحكمية
 بحسب الذات وهذا هو منشأ غلط الشرح في جعل الحكمية علما واحدا كحيثيات
 حتى قال ما قال في موضوعه على ما سنوضح فيما بعد ان شار الله تعالى ثم الفلسفة الاولى
 لما كانت باحثة عما يلحق الموجود من حيث هو موجود بلا احتياج في كونه الى الوجود

نوعاً معيناً وان كان لا يوجد الا في بعض انواعه فابحث عن احوال الامور
 من حيث الوجود التي لا يحتاج في لحوقها الى نوع معين بحث في كيفية احوال
 الموجودات بملاحظة الامور العامة على وجه يمكن حملها على الموجود لان البحث عن احوال
 الشيء قد يكون ثابتاً المحمولات على الاعراض الذاتية والامور العامة احوال
 ذاتية للموجود لانها عارضة له من حيث هو موجود بلا احتياج في لحوقه الى كون
 معيناً ان قلت قد يبحث في العلوم عن احوال انواع موضوعها العارضة لها
 بعد كونها انواعاً معينة كما يبحث في الآتي عن احوال اجسام العارضة له بعد كونه
 بالجوهرية وكذا عن احوال الواجب وغيرهما من انواع الموجودات وكذا في
 الطبيعي حيث عن احوال الجسم التام والاحوال اجسام العنصرية العارضة لها بعد
 كونها نوعين معينين مع ان موضوعه مطلق الجسم الطبيعي من حيث ان قابل للتغير فتوكل
 بلا احتياج الى افرده عما لا يتبعه قلت احوال الخاصة بالانواع ان كان
 بالحق ما يجب فيه البحث المعبرة في موضوع الفن يرجع البحث عنها الى البحث عن
 احوال الموضوع بان مثال ان موضوع الفن قسم حاله كذا البحث في المعبرة
 في موضوعه واما احوال الخاصة التي لا يجب تلك البحثية بل بحثية اخرى
 او تحصيل تلك البحثية فلا يرجع البحث عنها الى البحث عن احوال الموضوع العام
 اذ لا مناسبة لها للفن وما وضع لك هذا زيادة ايضاح في مباحث الموضوع
 ان شاء الله تعالى واما البحث عن احوال المكلد الواجب التي تحتاج في لحوقها
 الى التنوع لا من حيث الوجود فليس في الفلسفة الاول وكذا البحث عن كيفية وسائر
 المعقولات الثانية واما ما من حيث الوجود فبحث عن احوال الموجودات اما احوال

الثانية لها لا من هذه البحثية فلا يبحث عنها في الفلسفة الاول بل في غير ذلك
 كاحوال التي تعرضها كيفية قابلية الاتصال وانها تبحث عنها في المنطق لا في
 الفلسفة الاول فالمنطق ليس جزءاً منها نعم قد يجعل جزءاً من الفلسفة بمعنى مطلق
 الحكم على تفسيرها كسجى بيان ثم اذا بحث عن احوال الطارئة بعد التنوع فتبين
 البحثية المطلقة التي بحث في الفن العام من تلك البحثية فسمي العلم الذي بحث عن تلك
 الاحوال فرع العلم العام كالطب للطبيعي فان الطب باحث عن اجسام الخاصة وهو
 الانسان من حيث الاغذية والمرض والصحة والفرعية العلم للعلم على افراده
 ان يكون دليل الفرع مركباً من صغرى هامة احصول تتضمنه الى كبرى كل مسئلة من
 مسائل الاصل المبينة فيه كالقوة لاصول وعلى كلا المعنيين فالمنطق ليس فرع للفلسفة
 الاول وهو لا بل لا فرع لها اصلاً بالمعنى الاول لان احوال اللاحقة للموجود
 بعد تنوعه لا من حيث الوجود اذ كل حال على من حيث الوجود فهو انما يتنوع بها
 كما لا يخفى عند التأمل نعم يمكن ان يكون لها فروع بالمعنى الثاني او بمعنى آخر ثم ان
 سائر العلوم الحكمية اولى من الفلسفة الاول وتحتج اليها لاثبات موضوعاتها
 فيها ولذلك يقال لها الفلسفة الكلية ويقال لسائر الحكميات العلوم الجزئية
 قال الشيخ في وابل الشفا ولان النظر المنطقي ليس نظراً في الامور من حيث هي
 موجودة احد كونه الوجودي العيني والذهني بل من حيث ما ينبغي في ادراك احوال
 ذين الوجود من فيكون الفلسفة عند تساؤل البحث عن الاشياء من حيث
 هي موجودة وتنقسم الى الوجودي المذكورين فلا يكون المنطق عنده جزءاً من الفلسفة
 وكون الفلسفة عند تساؤل كل بحث نظري ومن كل وجه يكون هذا عند

من الفلسفة وآلة ساير اجزا منها فلا نقض بين القولين فان كل واحد منهما يعني
 بالفلسفة معنى آخر ثم قال في موضع آخر منه بعد ما ذكر به الكلام فيه ايضا هكذا
 يجب ان يتصور وان كان ما قاله فاضل المتأخرين في نصره من راي ان المنطق
 هو ليس بحجة هو اعم مما يمكن ان يقال به ثم قال فان اوجب موجب ان لا يتناول
 بنظر الفلسفة كل ما هو علم بوجوده بل حصها بما هو علم مقصود لذاته وعلم بوجوده
 لا من حيث هو ككل علوم اخرى كان لا ان يجعل المنطق آلة لا جزءا لكنت
 كما تكلف المستغنى عنه انتهى كلامه اقول اراد بفاضل المتأخرين الحكم الفارابي
 فان النزاع في ان المنطق هل هو جزء من الفلسفة ام لا كان واقعا في كلامه لا قد ينسب
 وكان حجة على الفارابي على النزاع المعنوي وقال ما يمكن ان يقال في نصره من
 راي المنطق آلة لا جزءا من الفلسفة والشيخ حل النزاع على اللفظ الراجع الى
 تفسير الفلسفة فتوله هكذا يجب ان يتصور تعريف بالنار ان ثم الشيخ يستعمل الفلسفة
 على كلا التفسيرين فيجعل المنطق آداة داخلية فيها وآلة ساير اجزا منها وكل
 اخرى خارجة عنها وآلة لها بناء على التفسير كما يظهر من تتبع كتبه ورسائله
 واذا فهمت ما ذكرنا من كلام الشيخ علمت ان النزاع في قول المنطق في الحكمة
 ليس مبنيا على قيد الاعيان بل النزاع باق على حاله بعد حذف قيد الاعيان
 فليس ما ذكره مبنى لذلك على انه لا خلاف بين الحكماء في ان موضوع الحكمة هو
 الموجود العام من الذهن والخيال لا انهم جعلوا الالهى الباحث عن الموجود
 باصدي كوى الوجود قسمين مطلقا الحكمة اتناقا وايراد الشارع قيد الاعيان
 ليس لاحرازه عن الوجود الذهني بل لظهور حصره في الطرف الثاني والآلة

على اعصار بحث الحكمة على الاعيان وان كانت ايضا باحثه عن احوال الموجود
 الذي منى كيف قال الشارع سيصرح بان الالهى الذي هو قسم من مطلق الحكمة بحث
 عن الموجود من حيث هو موجود باصدي كوى الوجود واما ان الشريف اعتبر النزاع
 في كون المنطق قسمين والشيخ اعتبره في كونه جزءا فبنا على ما ذكرناه من الحكمة
 والفلسفة قد تطلقا على الكل وقد يطلق على المعنى الكل فاعتبر الشريف المعنى
 الثاني ولذا حرر النزاع في القسمة واعتبر الشيخ المعنى الاول فحرر النزاع في
 اجزائية ويمكن ان يريد الشريف من القسمة معنى اجزائية بناء على المعنى اللغوي
 على ما يقتضيه ذلك سياق كلامه في موضوع الحكمة كما سنبينه وقيد على ما عليه
 اي في قسمها بلا ملاحظة اعصار معتبر يخرج جميع العلوم الاعصارية التي بحث فيها
 على احوال الموجود على ما هي عليه في نفس الامر كحسب اعتبار المعبر اي يجعل اجبا على
 وضعه لا كحسب اعتبار المعبر على المظهر لثبوت الاحوال التي هي في نفسها عليها
 كحسب نفس الامر بلا جعل جاعل ووضع واضح وبذلك يظهر الفرق بين الاحكام
 التي محمولاتها امور اعتبارية يعبر بها العقل وبين الاحكام التي هي كحسب جعل جاعل
 ووضع واضح كما في العلوم العرسية والفقه وامثالها ويظهر الفرق ايضا بين
 احكام العلية وبين الفقه واحكام بحث عنها فيه بملاحظة جعل جاعل وهو الشارع
 سواء كان في الواقع ايضا كذلك بناء على اثبات الحسن والتبع العقليين ولا
 بناء على منهما وايضا قيد الاعيان عند معتبره يخرج العربية لا موضوعها من
 حيث ان اعتبر فيه الوضع الذي هو امر نسبي لا وجود له في الخارج ليس الاعيان
 على ان اللفظ غير موجودة في الخارج لعدم اجتماع اجزاها في الوجود بل الموجود منها

ابدأ هو وجودها المترتبة على وجه التعاقب اللهم الا ان يحتمل في كون الشيء
 موجودا عينيا بهذا المقدار وكلام الرئيس آه حيث قال فيها اتينا المحررين
 على محتمل الحق اني مهبط اليك في هذه الاشارات والتنبهات اصولا وجلا
 من الحكمة ان اخذت الفطنة بيدك سهل عليك معرفتها وتفصيلها ومن
 علم المنطق انتهى قول المساجد من كلامه صرة الاشارات والتنبهات للاصول
 الحكيم ثم متبادر من كنهه قوله من المنطق ان المنطق جزء من تلك الاصول
 واعلم ان كلامه على هذا القولين بناء على هذا المتبادر والافضل ان يكون مراده ان
 قول اصولا وجلا من الحكمة والمنطق وعدم ذكر الاصول المنطق لعدم اعتدائها
 وانما من قول وبست من علم المنطق وعلى التي هي انواع فنون الحكمة رشده
 اليه قول اف ام الحكمة في موضعين ههنا وقوله فيما سبق ان اندراج الحكمة
 لان الاندراج والتسميته صدق العام على المندرج والتسم وعلى هذا الحاجة
 الى تبين الاحوال المشتركة لان بعض انواع الحكمة باحث على الموجود حيث
 هو موجود على ما هو تحيية فكون الامور العامة اعراضا ذاتية في هذا النوع
 وهو الفلسفة الاولى الموسومة باللاتي ولو سلم ان المراد من الحكمة جميع
 المتعلقة بالموجود على ما استعمل الشيخ كذلك كما مر ونحل التعرنا على ذلك
 بضمير من السكف ونحل الاقسام في الموضوعين على الاجراء على اصل اللغة
 ونحل الاندراج على القول لكن لان اسم الحكمة فن واحد بل لفظ الحكمة المطلق
 على جميع من فون كثيرة ولو سلم انه فن واحد موضوعه اشياء متناسبة لكن
 المعهود فيها اذا كان الموضوع اشياء متناسبة ان يكون لاد المشترك بينهما جنس

المحييات المعبرة في تلك الاشياء متناسبة ليكون الاشتراك في امر
 معتد به على ما اشترطوا ذلك ويكون مسائل الفن متناسبة لاشياء
 كما اذا كان لاد المشترك امرا مابينا لقيود المحييات المعبرة في تلك
 الاشياء متناسبة في يكون موضوع العلم متقد والقيد وجبته مع
 اشتراك ذلك المتقد في امر عام مشترك هو جنس تلك القيود كما لمنطق
 مثلا فانه علم باحث عن احوال انواع العقولات من حيث اتصالها
 الخاصة المشتركة بينها مطلق لا يصل الذي عد بسببه تلك الانواع اشياء متناسبة
 يظهر ذلك تتبع الامور المشتركة المعبرة في الفنون التي جعلت الموضوع فيها
 متناسبة في تلك الامور فمحل موضوع المنطق والوجود ليس قيد المحيية في غير
 من انواع الحكمة لتساويهما في الوجود وجعلها باعتبار ذلك فنا واحدا
 انه لو جعل الوجود قيد المحيية يلزم ان لا يحل الوجود على انواع الموجودات
 بالاطلاق ولا بالتقييد لان الموضوع مع قيد حيث لا بد ان يكون مسلما مع انه
 اعترف بالبحث عن الوجود حيث قال كالوجود والوحدة على الاحوال المختصة
 التي يحتاج في عرضها الى ان يصير الموجود نوعا محصلا فان امثال ذلك لا يندرج
 عرضا ذاتيا للعام على ما سيجي بانواعها الظاهر ان تانيث الضمير على ما في
 اكثر النسخ سهو من النسخ لان الضمير راجع الى الموجود وان كان يتمحل في صيغة
 يرجع الضمير الى اعيان الموجودات يعني ليس المراد على التعرنا من اعيان الموجودات
 التي جعلت موضوع الحكمة هو الموجود مطلقا والالم بالبحث فيها على الاحوال
 المختصة بانواع تلك الاعيان بقود مختصة بمعنى ملاحظ الوجود مثلا بالصفات

المناسبة الواجب فيثبت له الوجود الملاحظ بذلك الوجه ولا يلزم منه ان يكون
الحكم لغوا لان ملاحظة الوجود وكذلك ليس من الحكم بالوجود ولا مستلزما له
عليه كمال في الباقي على صيغة آية على حذف والاضال وكذا الحال في
قول الشارح عن الاحوال المشتركة اي المشتركة فيها وكذا في قول الشارح
المشترك اي المشترك فيه فاما لوجود الوحدة اشتراكها بالنسبة الى التوابع
بناء على ظاهر الحال والا فذاته ذات تحت يكتفي فيما ينسب الى الوجود والوحدة
وغيرهما من الاوصاف الا ان العقل يحجب ثبات والاعتبارات تغييرا
لا و صاف المتغيرة له بالتغير الاعتباري الذي يعتبره العقل بين الشيء و
نفسه والوجود والوحدة وان كانا اعتباريين في غير الواجب ايضا الا
انما ليسا بشيئين في اعتبار آخر هو منشأ اعتبار التغير بين الشيء ونفسه
ثم ان المفهوم من قوله كالأحاد والوجود من قول الامور العادة محمولات
يثبت هناك للاعيان مفيدة بما اشترتا اليه ان الوجود من جملة المطالب
العلمية وليس كذلك لانه لو كان المطالب يلزم بحصيل الحاصل لان موضوع المطالب
يجب ان يكون معلوم الانية فلا يمكن ان يكون الوجود من الاعراض الذاتية التي
تطلب ثباتها بالبرهان نعم ثبت وجودات الاشياء في العلم الالهي
مستقيم مطلق الموجود اليها فالانقسام عرض ذاتي لمطلق الموجود والمعلوم
بالذات ومطلوب من مطالب النفس المستهي بالاهي ثبت فيه بالبرهان ايضا
اذا كان الموضوع اعيان الموجودات لا يجوز ان يكون الوجود من المطالب لان
العين مخرجة عن مأخوذ بالوجود فان قيل آية السؤال مع جوابه الذي

زينة الشرف مذكور في حاشي الشارح ليس مسائل اي ليس مسائل
فان المسئلة تطلق على المحول ايضا على ما سيجي في مباحث الموضوع البحث
عبارة عن ثبات المحولات فلا بد ان يكون المحول محمول على ما هو
من اللفظ والعبارة الظاهرة ان يقال لان البحث عن الشيء عبارة عن حمله على آخر
قلت الظاهر ان يقال حذف المضاف في هذا الموضوع شاع ذائع البحث
عن احوال الامور العادة فلا يلزم في حمل اللفظ على خلاف المتبادر من اعتبار
امور مشتركة اخرى ثم ان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون لا مكان والوجود
والوجود مشددا لحوال المشتركة بالمحولات عنها الا ان الشارح ورد الا مشددا
بناء على الواقع على زعمه الذي حققه في اجواب الذي اختاره لا بناء على علم الشارح
لم يكن البحث عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان مع ان الكلام فيه كما يدل
عليه قسم البحث عن احوال الاعيان بقوله فابحث اده وانما لم يكن البحث عن احوالها
بحثا عن احوال الاعيان لان ملك الاحوال محمول على نفس الامور العادة لا على
المحولات المأخوذة منها كتون الوجود زائدا ومشتراك ومعتقولات ثابته والاعيان
والوجود من الاعتبارات واثبات ذلك من احوال المحولات على نفس الامور العادة
واحوال المحولات على نفسها لا يكون احوال المحولات على الاعيان فلا يكون البحث عنها بحثا
عن احوال الاعيان وقد علمت فيما سبق كيفية ارجاع البحث عنها الى البحث عن
احوال الاعيان فتذكر بل يجب ان يقال آية يريد ان الامور العادة بما يحمل عليها
من الاحوال في بابها موجودات على وجه حملها على الاعيان ومتصورات ثابته
لما ذكر هناك من ان قال مثلا في قولنا الوجوب اعتباري ان الوجوب الوجود

واجب بالوجوب الاعتباري الخاص به وان المبدأ الاول وجوبه انما هو
اعتباري ونفس عليه امثاله وقوله يثبت هناك اي ماخذها من الاحوال
ونذا وجب ان اعلم ان المصنف لما رتب الطرف الثاني على الامور العامة وحسب
الاعراض ومباحث الجواهر ومباحث الواجب وقال الشارح في توجيهه
وقسم الطرف الثاني الى قولين او بالواجب فهو العلم الالهي من الشرفين
بمجموع ذلك ان موضوع الحكمة هو انواع الاعيان من الاعراض والجواهر
الواجب ونسب ما قدمت يداه من اصول الحكمة النظرية ثلثه طبيعي
موضوع الجسم الطبيعي من حيث التغير ورياضي موضوع الكليات المتصلة
او المنفصلة او هما جميعا على ما فصل في موضعه والهي موضوع الموجود
من حيث هو موجود وعلى هذا القصد لا اشتباه في البحث عن الاحوال
العامة اي التي ثبت للموجود من حيث هو موجود لا بخصوص نوع من
انواعه ونذا من الامور العامة عند الحكماء لا ما ذكر في الكتب الكلامية
التي لا يكاد يتم الا بالتمحل او التعسف فانهم والبحث عن الاحوال
ايضا اي التي ثبت لموضوع الموجود من حيث خصوصيته وهذه القسام
الثلاثة مع ان كل منها في عبارة واحدة متميزة بموضوعه عن الاخر مندرج في
مفهوم هو جنس اسم له ووضع لفظ الحكمة وهذا المفهوم متصل ونحو
بالعرف الاسمي هو ان الحكمة علم آه الا ان المصنف نظر في ترتيب كتابه
الى انواع الموجودات على ما اشتهر الى الشارح حيث اورد وجوبه
بالنظر الى انواع الموجودات فجعل لكل منهم بابا على حدة وجعل لمباحث المبادئ

لأنه

لأنه ثبت امرها بابا آخر على حدة فلهذا اخلط بين العليين وتوزيع المسائل
في ابوابه فان باب الامور العامة جزء من الالهية فرقة منه وجعل بابا على حدة
وقدمه على سائر الابواب لكونه مباحثا سائر الابواب وان
مسائل باب الاعراض وباب الجواهر بعضها طبيعية وبعضها الهية ومسائل
باب الواجب جزء من العلم الالهي وبالجمل اورد مسائل العليين على وجه
واخلط نظرا الى ما ذكرنا فتوهم الشارح انه ان المذكور في ابواب الكتاب
ما هو دايم مسائل علم واحد غاية ان موضوعه متحد وشرك في امر عرضي
وهي انواع الموجودات المشتركة في الوجود فنجب قسم الامور العامة فوق فيما
وقع ولا عجب فان لكل عالم هفوة ولكل صاير نبوة ولكل جواد كبوة ولقد
اقبح المصنف غاية القبح حيث خلط بمباحث العليين رعاية امر ليس رعاية واجب
ولا مستحبة الشارح وقسم الطرف الثاني اربعة اقسام استعمل التقسيم
الاقسام على المعنى اللغوي اي التجزئة والاجزاء لا على المعنى الاصطلاحي لان الطرف
الثاني لا يصدق على قسامة وهو قد الشارح فهو الامور العامة فيه
مستحبة لان الضمير راجع الى البحث مع ان قسم الامور العامة ليس عن البحث عن
الاحوال الا انه سأل في العبارة لوضوح المقصود وكذا ان يرجع الضمير الى
البحث باعتبار دلالة البحث عليه وبهذا الحال في قوله فهو قسم الجواهر فهو قسمها
في العلوم الالهية وقد وقع في بعض النسخ في الامور العامة بآه ثانيا في الضمير
باعتبار الجبر وانما لم يقل فهو قسم الامور العامة لشبهة ذلك القسم بهذا الضمير
وتقدير الشارح لفظه القسم ليس لانها مقدرة في الكلام بل لانها من المعنى لفظ

الامور العامة فلم يذكر القسم في الرابع ايضا لانه موسوم بالعلم الالهي كلف
باب الاعراض وارجوا هرفا منها لم يشتهر اهذ من العنوانين عند الاوائل وان
اشتهر بهما في زماننا هذا ولذا ذكر لفظة القسم فيها اما مطلقا اي بدون
ملاحظة عرضها لا يرغام ذاتي او عرضي بناء على هو المذهب الصحيح في العرضي
الذاتي من ان العرضي بواسطه اعم ذاتيا كان او عرضيا لا يعده عرضا ذاتيا
او بملاحظة كون عرضها للاعيان بواسطه اعم عرضي بناء على مذهب المجتزئ
كون اللاحق بواسطه اعم ذاتي عرضي ذاتيا وقيد الاطلاق لتعميم التقييد
بالمخصص لا لتعميم الواسطه ههنا للذاتي والعرضي لعمومها اي في حد ذاتها
واي كانت قد اعتمدت تخصيصها بحسب البحث متنا ولا ان هذا انقضى لما
ذكر سابقا من ان موضوع الحكمه اشياء متعددة متناسية وهي انواع
الموجودات فيكون الحكمه في علم واحد اكون كل من الحكمه النظرية والعلمية
جزا منه فكيف يكون توحيها متناولا لاجزائها فكان الشرف يتقطن بعباده
ما قاله في تعريف الحكمه وموضوعها فكتب لاصلاهما حاشية بعد امتسار
نسخ كتابه فقال المتقدمون قسموا الحكمه الى النظرية والعلمية المفسرين
ذكرناه وجعلوا قسم النظرية في المشهور ثلث الالهية والطبيع والارباب
واقلم العلية ايضا ثلثة علم الاخلاق وتبدير المنزل وسياسة المدن و
المتأفرون اعترفوا في قسم النظرية ما في الكتاب انتهى لكن هذه الحاشية
بطلت من وجود الاول انه جعل الحكمه في السابق علما واحدا وجعل بواب
المذكورة في الكتاب اخراوه فكيف يعتبر ما في الكتاب في التقسيم لانيال مراد

قسمه الكل الى الاجزاء لانا نقول بنا في ذلك متبادلا تقسيم المتأفرون لتقسيم بين
الذي هو تقسيم الكل الى انواعه قطعا اشياء ان هذه القسمه لم تنع في كتاب المتأفرون
غير صاحب المطالع وهو اعتبر هذه القسمه لسير ذكرناه سابقا نعم هذه القسمه
مشهورة في الكتب الكلامية وهي هناك واقعة في محال الان حلة الابواب
واحدة على اصلهم بضمها موضوع على ما بين في تلك الكتب الثالث
ان لاقام المذكورة في الكتاب ليس كل منها فن على حدة لا عند المتقدمين ولا
عند المتأفرون فكيف يجوز قسمه مطلقا الحكمه اليها الرابع انه يلزم من اعتبار ما في
الكتاب في القسمه ان ثبت اثبات موضوعات الحكمه فيها ولا يكون سلب اثبات
اذ لم يتقدم على اعتبار رسم في آخر ثبت فيه موضوعاتها كما في اعصار المتقدمين
لان مرحلة اقسام الحكمه في اعتبار رسم هو الغرض لا الهى وموضوعه الذي هو الموجود
مرحبه هو الموجود معلوم الاثنية بالبداهة ويثبت اثنية سائر الموضوعات
فيه بقسمه الموجود اليها على ما مر غير مرة فالقسمه التي نسبها الى المتأفرون
باطلة قطعا وانما اطبقت في محقق موضوع الحكمه وما يتعلق بها لانه من
مرحلة الافهام ومضلة الاولام كما مر حيث قال اذ بها يتوصل الى
تلك المعارف بقدرتنا واختيارنا اي من حيث هو كذا كذا فخرج
المباحث الطبيعية والالهية اللتان يحث فيهما الموجودات التي وجودها
بقدرتنا واختيارنا لكن لا من حيث هي كذا كذا كالخروف والالفاظ المنفردة
عنها في الطبع والالهي من حيثيتي المفسرين في موضوعها لا من حيثية ان
وجودها بقدرتنا واختيارنا فافهم وانما اقتصره واما اقتصاه

على التبيين في النظرية وتركه الرياضي جده في تكميل النفوس ولقد اعتناء
ان سرشانه في زمانه لان القوة العالمة اشرف والا والى ان يقال
لانهما استغنى عنها بالشرعة المصطفوية لقائه آثارا في اقل العلوم
والمعارف آثارا للفيض لا آثارا للنفس ولا آثارا قوتها فانها قابضة لها لا
ايها فليس هذا كلام خطابي بسن على اعتبار العرف فان العلوم والمعارف
يجعل من آثار النفس وان است الا ان يحمل الكلام على التخصيص فذلك يحمل
الاضافة لا على ملابسة او حمل الكلام على المشاكلة لاضافة الاثر الى العاطة
ابدا لا يابدان بل هذه العبارة تقتضي ان يكون للزمان زمان وان يكون
ابدا متعادلة بعضها اقوى من بعض على قياس قولهم سلطان السلاطين وقاض
القضاة مع ان لا بد واحد بالشخص لا بعد وفيه فلا يصح جمعه على اباد وابد
قلت امثال ذلك كثيرة كالازل والسرمد والعالم فان كلامها كل شخص
شخصه فجمعها باعتبار افرادها الفرضية وكذا اقرعها باذخال الالف واللام
والمقصود من فرض الافراد للابد وجمعه ثم اضافة الابد اليه مما المباشرة
في ابدية الشيء يعني ابدية آل امرها الى انها لو فرضت ابدية آخر كانت
هي ازيد منها اذ سقط اثرها ان قلت آثارها حاصل في المرتبة الثالثة
والرابعة للقوة العلية لا يتقطع قلت هذه الآثار ليست من آثار القوة
العالمة بحسب حقيقة فان آثارها هي آثارها حاصل في المرتبة الاولى والثانية
والآثار حاصل في الاخر انما هي في نضج المبدأ بعد كسب القابلية بالآثار
الحاصل في الاولى والثانية وعلم منه ان المرتبة الثالثة والرابعة ليست من آثار

القوة العلية بحسب حقيقة وانما عدا منها لترسها على آثارها حاصل في
المرتبة الاولى والثانية وهي جنبه اه ولذا جمع الاثر والعالمة و
افه في العالمة فانهم الجهل البسيط آه هذا بناء على ظاهر الحال من العلم
لنفس والجهل انعدام ذلك الكيف عما يشانه ان يكون متكيف به واما
بناء على الجوهر الحقيقي في حقيقة العلم من انه عين المعلوم والمغايرة بينهما بالآثار
وعلو النفس به حيث كونه عاقله ومجرد آياها عن اللوح الحرفية ومطرا
له حتى يكون صورة متطابقة كما هي صورة له بحسب كيمية ومميز آياها عند العقل
لا حيث كونه كنهه ثابتة لها ومعنى كون النفس عالمة ان يكون لها علو بالعلم
المعقول فلا يقابل من العلم والجهل بحسب انها فان الجهل في كون عين لما فيه التغيير
وكما ان لما فيه المعقول علم باعبار ومعلوم باعبار كذلك لما فيه الغير المعقول
جهل باعبار ومجهول باعبار نعم اعصابا وجملية الذي به التغيرات من الجهل والمجهول
تقابل باعبار العلية الذي يتغير به العلم والمعلوم ما بل العدم والملك كما
لا يخفى عند التأمل الصادق فعل حقيقة الحال يصح ايضا قوله الجهل البسيط آه
انما يتمايز ملكاتها لانها مضاف اليها والاعدام الصرفة لا تتمايز ملكاتها
فاذا لم يتمايز الا بالاضافة الى ملكاتها لم يكن تسميها الا باعتبار قسمتها وانما فهم
من الجهل البسيط قسم الى الاول والثاني لان عدم العلم ما مسبق بعلم اولاد
سهم الى غير الزوال وغيره بلا اعتبار انقسام العلم وهم باطل لان التسمية
وانما ليس الا باعتبار تسميم العلم كما لا يخفى عند التأمل فكما ان المعلوم
اذا انقسم العلم سفع عليه انقسام منقسم العلوم وهذا لا ينافي نزع انقسام العلم على

انتام ذات المعلوم واذا كان كذلك فكما انتم المعلوم باعتبار منهوتها
 لانتام العلم كذلك ستم منهوت مجهول تبعا لانتقام الجبل الى الطرف الاول او
 المنطق في كونه وجوع الضمير الى الطرف الاول هو ان سبب الكتاب
 فانه قال الطرف ان في اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق هو فسان
 ووجوع الى المنطق او بل قول الشارح ولما كانت اعادة اليه وتجه عليه انه
 يلزم في حجب الظاهر جعل المقدمات جزءا من المنطق اقول انما قال الحظ
 لانه يلزم من حصر المنطق في قسمين كل هو فيما جزاء من المنطق لانه ربما يكون
 القسمين مع ان فيه غيره ولا يذكر ذلك الغير لعدم الاعتداد بشانه وكونه
 من تواجيع العنوان على انه لم يقل ههنا القسمان الى المنطق حتى يحتاج الى التاويل
 بل قال حصره ولا يلزم من حصر المنطق في قسمين حصر المقسمين المنطق الا بالظن
 واما يلزم جعل المقدمات كحجب الظاهر جزاء من المنطق مرفودا ههنا لاكتساب
 وانها ما كتبت في القدييات فلازم على تقدير رجوعه في فهم وفه لاكتساب
 التصورات الى بيان طريقة فيل انما يحتاج الى التفسير بقوله الى المجهولات بناء
 على ما ذكره الشريف من حصيل الحاصل اذا جعل الاكتساب مضافا الى المنقول واما
 اذا جعل مضافا الى المنقول واما اذا جعل مضافا الى الفا على ان بيان طرق اكتساب
 التصورات المعرصة للمجهولات التصورية المطلوبة وكذا قوله لاكتساب التصورات
 وجعل العلوم بعضها كاسية وبعضها مكتسبة شاع في عباراتهم فلا معد ذلك
 كل البعد قائل فاكنت بها حصيل الحاصل فالمكتسب هو المجهول الى جهة التصور
 او من جهة التصديق اقول هذا المقام يتقضى لبطا وتمهيدا لانه زلت فيه اذ انتم انتم

فكلمهم ضلوا فاضلوا اعلم ان ذات الصورة احاصد في الذهن مع نفع
 النظر في حصولها وعن علميتها ومعلوميتها اي ذات موصوف كحصول
 بلا اعتساب كحصول مع كليا كان وجزئية تتميز عن الآخر مثلا بذاته بلا حقيقة
 جارية بينها وتميز الشخص زائد على ملك كحقيقة وعارض لها لان ذات الصورة
 ان كانت كلية فلو كانت لها ماهية جارية يلزم ان يكون للصورة الكلية صورة
 كلية اخرى فيتم وان كانت جزئية يكون مقتضى شخصه بالشخص كذا الا مكان
 وامثاله فلا يحتاج في تميزه الى شخص آخر كما لا يحتاج الاشخاص الى شخصيات اخرى
 في وجودها الخارجى وبالحكمة كل صورة متميزة في الذهن شخص فتميز بذاته
 فان كانت جزئية فلها ماهية ذهنية وشخص فتميز بشخص ملك لماهية به و
 زائد عليها عارض لها ومجموع الماهية والشخص الذين هما عبارة عن الشخص هو
 ذات الصورة الذهنية وتميز بذاته عن آخر مثلا لا يتشخص آخر زائد على ذات
 الصورة لان سبب التميز داخل في ذات فلا يحتاج الى تميزه الى امر آخر خارج
 ذاته كما هو الحال في الاشخاص الخارجية وان كانت كلية فلا ماهية لها ولا شخص
 يمتاز به ملك لماهية بل امتياز تلك الصورة الكلية عن آخر مثلا بذاتها كما لا
 اجزئية الذهنية او الخارجية لان الذهن مظهر اوسع من الخارج يظهر فيه الكلية
 بكليةها وجزئيات الذهنية الغير المادية بجزئيتها نفس لذات الصورة
 منهوم كلي عارض لها خارج عن ذاتها ككونها صورة وحاصلة في العقل و
 انما لها في هذا الاعتبار عرضي لذلك المنهوم باعتبار ان كل واحد من
 ذات الصور الذهنية كلية كانت او جزئية معروض لذلك المنهوم الشخص

بتشخيص ما زاد عليه بالتشخيص في كميته بحسب هذا الاعتبار كخص في كميته
العادة للصورة الذهنية لا للصورة الذهنية نفسها فكيف فان ذات الصورة
الذهنية لو كانت لها تشخيص زائد عليها ووجودا لازما باعتبار حصولها
في الذهن لا يكون الصورة عين في الصورة اني كميته الموجودة في الذهن كونهما
صورة ذهنية لان ذلك التشخيص الزائد اللازم لها من الوجود الذهني ليس معتبرا
في ذات الصورة وانما لا يكون الصورة الذهنية صورة علمية مخدئة بل مركبة
من العلم وغيره لانها تكون شتملة في ما ليس في ذات الصورة وما يقال من ان الصورة
الكليّة تشخص تشخصا للذهن لان كمال تشخص تشخص المحل فباطل لان حلول الصورة في الذهن
ليس حلولا خارجيا حتى تشخص تشخص محلها لان ذلك لا يكون يلزم ان يكون الصورة
عرضا حائلا في الذهن فلا يكون في موجودة ذهنية بل عرضا موجودا في كانه
ويلزم منه اما ان يكون حائلا في الاشياء اعراضا للذهن او لا يكون نفس كحائلي
موجود في الذهن بل يكون كونه موجودا في الذهن عبارة عن حصولها عرض
في الذهن حاك لها كالصورة الحسية بالنسبة الى المحسوسات وكلها باطن
وسيا تيك يصل هذا المقام بزيادة البسط والتفصيل في بيان الكليات والجزئيات
ان شاء الله تعالى فيضرب الصلح عنه فيقول الصورة الكلية المتميزة بحسب ذاتها
لا بحسب مفهوم صادق عليها عارضا لها بعضها حكم العقل بوجودها خارج الذهن
كصورة الانسانية مثلا وبعضها حكم بوجودها في الذهن لا خارج الذهن كصورة
الاعتبارات الذهنية والصورة بهذه الحقيقتين اي ما خد ذاتها مع قطع عن حصولها
في الذهن ذات العلم وذات العلوم هي باعتبار حصولها في الذهن معلوم باعتبارها

بذلك حصول موجود ذهنية كونهما بذلك حصول موجود في الذهن فالوجود
في الذهن بذلك حصول هو ذات المعلوم التي هي صورة مطابقة لها هي صورة له
ووجود تلك الصورة في الذهن هو معنى وجود الشيء في الذهن باعتبار صورته لا
العلم من حيث هو علم الذي ذلك حصول حقيقة معتبر فيه ولا المعلوم من حيث هو
معلوم لان العلمية والمعلومية لمخوطتان بعد ملاحظة وجود ذات المعلوم في الذهن
كما لا يخفى عند التأمل الصادق نعم العلم المعبر فيه حقيقة هذا الحصول اذا لا حط العقل
بحكم بوجوده في الذهن حصولا خفيا بداهة لا بصورة فقط لانه لما كان معتبرا
في حقيقة حصول الصورة في الذهن التي هي اعتبارا من اعتبارات العقل كانت
الحقيقة العلمية من الاعتبارات الذهنية التي يعتبر العقل كالا مكان والوجود
اشا لها فالعلم من حيث هو علم من الموجودات الذهنية بذاته لكن لا بالحصول الذي
هو حقيقة معتبرة في حقيقته بل حصولا آخر يقبض العقل عند ملاحظة حقيقة التي اعتبر
فيها حقيقة الحصول لذات الحصول من حيث هي صورة وهذه الحقيقة داخل في نفس
العلم من حيث هو علم والحصول داخل في مفهومه لان نفسه وكذا المعلوم من حيث
هو معلوم فانه من الاعتبارات الذهنية الموجودة في الذهن بذاته لكن هو ايضا
موجود فيه كحصول آخر لا بكل الحصول الذي اعتبر في حقيقة المعلومية فقد ظهر ما ذكرنا
ان لما هيته هي ذات الصورة وصورة مطابقة لها بها موجودا لما هيته في الذهن
والصورة التي هي موصوفة الوجود الذهني بالعقل ان اعتبر ذاتها من حيث هي
ذات الموجودات الموجودات العقل وذات العلم وذات المعلوم وان اعتبر وجودها
اي تميزها في الذهن في حد ذاتها في الوجود من حيث هو موجود وان اعتبر وجودها

للعقل في المعلوم من حيث هو معلوم وان اعتبر باعتبار حصولها في العقل من
ان ذلك الحصول فيه سبب تميزا للذهن في العلم من حيث هو العلم ^{لصطلح} والعلم من حيث
الحكماء يطلق على الصورة باعتبار هذه الحقيقة المذكورة وعلى ذات الصورة
التي تعتبر لها تلك الحقيقة وقد يطلق على من شأنه ان يكون صورة ذهنية وقد
يطلق على نسبة الذهن لتلك الصورة من حيث حصولها فيه وهي المرادة من العلم
في عرف اللغة كما في قولنا اعلمه ولا اعلمه واذا قل فعل فلان كذا التحصيل العلم
لا يكون ان يراد من العلم المعنى الاول والثاني لان الاول اعتبر فيه حيث الحصول
في الذهن والمعنى الثاني هو ذات الحاصل بالفعل يكون كحصيل العلم على ذهن المعين
تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون مراد هذا القائل اجد المعينين الآخرين واذا قيل
زال علمه يكون معناه زال من شأنه ان يرسم على التام بتفخيم الصورة وانما
بالحكمة او انعدم النسبة على ما هو عرف اللغة بتفخيم الصورة ايضا واعتبرنا
من ذات الشخص الخارج فالماهية موجودة بها في الخارج وذات الشخص
بالوجود بحسب الحقيقة من حيث هي موجودة بالفعل باعتبار اخذها مع الوجود
وتشخص باعتبار انها تميز وتخص باعتبار اخذها مع ما يميز ويخص كحصيل الشخص كحصيل
ومنى زوال انعدام الماهية تفخيم وارتفاع بالمرءة وكحصيل الصورة العلمية عن
تحصيل الماهيات بصور احتمل صور اعلمية كما ان اتحاد الاشياء من الخارج باعتبار
على اتحاد الماهية في الخارج حتى يكون اشياء خارجية وبالحكمة الاتحاد في الخارج كحصيل
في الذهن عبارة عن جعل الماهية شخصا وصورة ولو كان الاتحاد والتحصيل متعلقان
بالشخص والصورة بالذات يلزم ان الشخص شخص وصورة الصورة مرة اخرى يلزم كحصيل

ثم الصورة يطلق على العلم والمعلوم وعلى ذاتها الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة
واذا اطلقت اطلقت على العلم او المعلوم كقول المراد من في الصورة هو ذات
العلم والمعلوم الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة واذا اطلقت على ذات العلم والمعلوم
مع قطع النظر عن علميتها ومعلوميتها كقول المراد من في الصورة نفس الماهية بلا
اعتبار بوجودها في الذهن او الخارج وبما ذكرناه طرأ الحصول في العقل الذي
اعتبر في مفهوم العلم حيثية معتبرة في حقيقة العلم وعلمية ذات ليست باعتبار
الحقيقة وبهذا الاعتبار كان العلم من الاعتبار ذات الذهنية وهذا الحصول ^{المأخوذ}
حيثية في حقيقة العلم ليس معنى وجود العلم في الذهن بل معنى وجوده في الذهن انه
اذا لوحظ الصورة بهذه الحقيقة لا يجد العقل له الوجود خارج الذهن هذا عند
ان يراد من العلم الصورة بهذه الحقيقة واما اذا اريد من العلم نفس الصورة الذهنية
الحاصلة في الذهن بالفعل لا اعتبار حيثية حصولها فيه كقولك الحصول معنى حصول
العلم في الذهن ولا يلزم على كمال التقدير حصول الشيء ووجوده جزاء من ذات
الشيء اما على الاول فلما بيناه واما على الثاني فخط على هذا التقدير ولزوم
تحصيل الحاصل من القسب العلم كما ذكره الشرح ليس الا لاجل الصورة
موجودة في الذهن البتة وان لم تعتبر في ذاتها حصولها فيه لاجل حصولها في معتبر
في ذاتها ومنهوها والفرق بين العلم بالمعنى الثاني وبين سائر الاعتبارات التي
ان هذه الصورة الموجودة في الذهن وان كانت موجودة في ذاتها كسائر
الاعتبارات لكن باعتبار كونها صورة للغير بخلاف سائر الاعتبارات الموجودة
في الذهن بذاتها ولذا كانت الصور من حيث انها صور على الاطلاق اى هو كانت

صور اعراض وصور جواهر وصور الاعيان العقلية معقولات مجردة قائمة
 بنفسها بحسب الوجود والذات واما من نفس بعض الماهيات التي تلك الصور لها
 قائمة بذاتها كاهية الامكان فانها بحسب وجودها بذاتها في الذهن غير قائمة
 بل يوجد في صفاتها الماهية الممكنة بخلاف صورها من حيث صورة فانها قائمة
 بذاتها في وجودها والذات لا يكون لها صفات للغير وسائر الاعتبارات الذهنية
 وجدت في كونها صفات للغير لان الصور الموجودة في الذهن اذا لم تكن صوراً للغير
 تكون معقولات ثمانية للمعقولات الاولى ثم انه ربما حصل في الذهن صورة ما
 ينكشف بها ماهية ما عند العقل كمن يحكم عليها بلا كون ذات تلك الماهية
 موجودة في الذهن بحسب كنهه بسبب حصول تلك الصورة فيه بل الموجود بها ما
 افرى بلا كون تلك الماهية الاخرى بسبب تلك الوجود والذهني منكشف عنه
 العقل كمن يحكم على علم ان العلم وان كانت صورة حادثة
 في العقل لكن تلك الصورة ربما يكون علماً لما ليس له طريق الوجود والذهني لما
 افرى وهي الموجود بها في الذهن لا ماهي علم له وانما يكون علماً للعلاقة
 الخاصة بين الماهيتين كمن يكون تلك الماهية الاخرى في الذهن بصورة
 الذهنية سبباً للمعقولة الاولى بلا كونها موجودة في الذهن كمن كانت
 بسبب حصول صورها المتطابقة لها في الذهن كما في العلم بالشئ من وجه
 كالعلم بالانسان لخاصة مثلاً فان الوجود وصوره الضاحك من حيث الضحك
 لكنها قد بها بجهلها وجمالها ومن هنا ظهر ان العلم بالشئ لا يتغير وجوده في الذهن
 بحسب انه وحيثه بل كنهه وجوده من وجهه في الذهن اعم منه في علمه بكنهه

وفي هذه الصورة ايضاً العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتساويان لا تباين
 فان صورة الوجود من حيث حصولها في الذهن علم ومن حيث انها متميزة للذهن
 وكونها متميزة في الوجود وعنوانها معلوم وقد يطلق المعلوم على في الوجود
 ايضاً لكونه متميزة عند العقل بذلك الوجود لكن المعلوم بحسب حقيقة هو الوجود ايضاً
 لكن على وجه كونه عنواناً لما هو وجوده لا عنواناً كحقيقة نفسه فانه لو كان كذلك
 علماً بالوجود لا علماً بالشئ من الوجود فان قلت اذا الصورة موجودة في الذهن
 ومتطابقة لذات الصورة ومتميزة به في كنهه التي بعضها من كنهها في الخارج جميع
 ان كل موجود في الذهن اعتباري فيلزم منه ان يكون احتقاق اعتباري عقليته
 قلت الموجود في الذهن انما يكون اعتبارياً محضاً اذا لم يكن صورة للغير واما
 اذا كان صورة له فاعتباريته وحقيقته تباين لما هو صورة له فالوجودات
 في الذهن بحسب ذاتها لا يكون لها صورة للغير امور اعتبارية محضة تعتبر في العقل
 من عند ولا من الغير كما اذا كان الموجود في صورة للغير فافهم وقد تبين ما حتمناه
 ان نسبتة في الذهن من الصورة العينية الماهيات التي هي صورة حقيقة لها في
 وجودها والذهني كنسبة الاشخاص الخارجية اليها في وجودها الخارجي كمن الشخص كذا
 من حيث هو شخص اعتباراً اخذ الوجود معه لا وجود له في الخارج وهو لا وجود له
 في الذهن ايضاً لان الجرحي في الخارج حيث هو جرحي لا يحصل في الذهن وهو ايضاً
 لا وجود له في كنهه ايضاً لان الموجود فيه شئ ومثال له لا ذاته وبنسبة
 والمثال عرض خارجي حاله في القوة الحاسة حاكية له فعلية بحسب حقيقة انما هي جرحية
 ليس الا بطريق العلم المحسوس او بطريق العلم محسوس كل شخص في ذلك الشخص لا يباين اذا لم يكن

معلوماً فكيف يمكن ان يحكم عليه بهذا الحكم لاننا نتول بكن فيه كونه محسوساً متشاكلاً او
 معلوماً بالحواس الكل ولا يلزم في هذا الحكم ان يكون معلوماً بخصوصية جهة ذاتية
 ونفس على ما ذكرنا في العلم حال الاحساس فالشيخ يحل في المحسوس باعتبار وجوده
 موجوداً خارجياً واعتباراً انه ينكشف كصورته في تلك الصورة احيائية التي هي عبارة
 عنه كسب احيائية وان كان بينهما فرق بالاعتبار احساس وباعتبار انه هو المنكشف
 احسسه لانه عين الصورة المنكشفة محسوس قد يطلق المحسوس على ما في الخارج كما يطلق
 المعلوم في العلم بالوجه على ذي الوجه كالمحسوس كسب احيائية ايضا هو ذات الشيخ مثال
 المحاصل في القوة احيائية وباعتبار انه امر حاك لما في الخارج يسمى صورة
 لكن فرق بينه وبين العلم فان الصورة في العلم عين في الصورة ومختصة بحسب
 وان كان بينهما فرق بالاعتبار بخلاف الاحساس فانه مختلف لما هو صورة كسب
 الذات واحسسه لانه عرض حاله في القوة احيائية بخلاف ما في الخارج الذي يحكيه
 ويسمى عساره صورة وبهذا التحقيق الذي ذكرناه في حقيقة العلم ان كل الشبهات
 السادسة والتوجيهات الكاسدة في مباحث العلم خصوصاً الشبهات الواردة
 على قول الشريف فالمكتسب هو المجهول فليست برأي الطرف الاول او المنطق قال
 في الحاشية رجوع الضمير الى الطرف الاول هو المناسب بمقتضى الكتاب فانه قال
 الطرف الثاني اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق وهو قسمان ورجع
 الى المنطق اربعة اقسام في قول الشارح ولما كان الحاجة اليه وبوجه عليه كسب الظاهر آه اي
 لا يلزم حصه لان مثال ذلك مشابهة في العبارة والمقصود معلوم اقول الظاهر
 ان هذا الكلام من الشارح توطئة وتبيان لمصر الطرف الاول في قسمين فالاول في قول

الشارح ايضا رجوعه الى الطرف يظهر ذلك بالتأمل في سياق الكلام فانه
 في صدر بيان ترتيب الابواب وتعدادها وحصره فكانه قال قد تم الطرف
 كونه في المنطق والمنطق مقدم وحصره في قسمين لانه لما كان آه اي المجهول
 من جهة التصور لا يقال منه ان كتاب المجهول من جهة التصور او التصديق ليس الا
 تحصيل ذلك التصور والتصديق يعود والمخزون لاننا نتول ان كتاب التصور
 بغير ذلك الكتاب كتحصيل الحاصل دون ان كتاب التصور احيائية بهذا الكتاب
 فالعبارة اذا ابيحت على ظاهرها بينهم الاول واذا اولت بما اولها الشارح
 بينهم منها الثاني كما لا يخفى على المتأمل وبهذا لا يحتاج اليه في قوله هي آه ان
 يطلب تصور آه لان المتبادر منه هو المعنى الثاني بسبب التصور والتصديق
 الالمجولات بخلاف العبارة الثانية فان التصور والتصديق فيها ليسا بضمين
 اليها فافهم لم من الاختصار انحصار العلم في القسمين او انحصار المنطق المتفرع
 على قوله هي آه ان يطلب الى افراده بقوله لا يؤم آه لانه اذا اريد من التصور
 والتصديق ههنا ما مرشانه آه يراد منها في المنطق عليه ذلك المعنى ايضا على ما
 لا يخفى على المتأمل في السياق واذا اريد منها ذلك المعنى هنا لم من الاختصار
 الا بما ذكره الشريف فلا بد ان يقول طرفاً لمؤونة التطويل وظهور الاختصار من
 اول الامر بلا احتياج الى منه ما يتطويع وايضاً الملائم للشرط اعني قوله
 ولما كان هو هذا التأويل على ما لا يخفى لانحصار المعلوم آه انحصار العلم
 القسمين لانحصار ذات المعلوم فيما يتعلق به ذاك القسمين واما انحصار المعلوم
 المعلوم فيها فلا يخفى ان العلم فيها فلا يخفى في ذكره ههنا نرفع انقسام المعلوم على

انقسام العلم فيما سبق بتول فكذا آه وكذا اى ل في قوله هي متعلقة بالجهول
 اى بذوات الجهولات لا بالماخوذات بوصف الجمل لان تسميتها بالجهول
 ايجمل على ما ذكره سابقا بالتفريع عليه بتول كذا الجهول آه فتقول فيما جلت
 بالجهول اى بذوات الجهول لما مر آتينا من ان تميز الاعداد وتسميتها
 بالملكات فاذا كان تسم الملكات باعتبار شئ متعلق به يكون تسم الاعداد
 ايضا باعتبار ذلك الشئ بحسب تعلقاتها وذوات المعلوم وذوات الجهول شئ
 واحد مثال لذوات المعلوم باعتبار تعلق الصورة اكمالة بالعلية وبذات
 لذوات الجهول باعتبار تعلق الصورة التي مرشاتها اكمالات التي اعترفت فيها
 عدم حيثية العلية هي اكمالات بالفضل وبهذا الاعتبار صرح اعتبار عدم الملكة
 لا بجزائرها صورة فالمراد بما سئل بالجهول الصورة التي مرشاتها ان يرسم
 الله من فاهم ولو ترك قول لما مر آتينا واكتفى بتول فكذا اكمالات فيما سئل
 لكان احسن لان ذوات الجهول كونها غير ذات المعلوم منقسمه الى قسمين ايضا فالتعلق
 وهو ذات الصورة التي مرشاتها ان يرسم قسم بالضرورة باعتبار هذا
 القسمين باعتبار جعلها عدم ملكة العلم بالحيثية المذكورة وقوله هنا
 القول تقع على المفرد والمركب بحسب حيثية على ما ذكره اهل اللغة فيصح اطلاق القول
 على لفظ ههنا وان كانت كلمة واحدة على انها مركبة من هاء والتبعية والاشارة
 اشارة الى ان المقدرة تطلق على معنى اشارة الى هوان لها معنى آخر غير
 المذكور ههنا واما ان ذلك المعنى واحد او اثنين فليس بمشأرا ليه فتقول معنى
 بيان بحسب الواقع ليس من جهة المشأرا ليه ههنا ههنا او حجة هذا ترد في مفهوم

المقدمة بحسب هذا المعنى لا تنوع فلفظة اوليست للتنوع بان يراد بالحيثية
 عند القياس لان التنوع انما يراد منها فيما اذا لم يكن ان يجمع التسميات في تعريف
 واحد كما في تعريف المستثنى وتعرف الاسم بما به ما يحدث عند او في معناه وههنا
 يمكن الجمع بان يقال المقدرة هي القضية التي جلت جزئية لكن كجمل ان يكون للتنوع
 بحسب الاصطلاح ليكون اشارة الى الاصطلاحين احدهما استعمال المقدرة
 بالمعنى الخاص والثاني استعمالها بالمعنى العام من الاول وانما جعلها معنى
 واحد للمناسبة بينهما واحتمال تفرع احد ههنا على الآخر بالفضل والمجاز وكما ان
 يراد من لفظة او تعميم اطلاق المقدرة على كل قضية جعلت جزئية الدليل مطلقا
 وذكر القياس ولا لشرف وظهور اطلاق المقدرة على جزائه وهذا كما يقول
 آتينا انسانا او حيوانا اى ايا ما كان من انواع الحيوان يحصل به غرضنا وانما
 ذكرت الانسان لشرفه ولظهور الغرض فيه وهذا وجوه حسن وكان هذا
 الثاني الظاهر ان لفظ كان من محووف المشبهة لا كان الناقصة وانما قال كان
 الدال على الشك لانه يمكن ان يراد مما يتوقف عليه صحة الدليل الشرط فقط
 اعني غير الجزئية بناء على ان الظاهر ان جزئية الشئ يتوقف عليه ذات ذلك الشئ
 لاصحة في كون بنية وبين السابق المبينة وايضا محتمل ان يراد من الصحة الصحة
 الواقعة على ما هو المتبادر فلا يصح والحق الثاني على المقدمات الكاذبة في فلا يكون
 بينهما عموم مطلق بل عموم موجه واما اذا اريد من الصحة اعم مما هو بحسب الواقع
 او بحسب النظر بملاحظة عموم غرض النزل لادلة الصحة المادة وفاسدها على
 سبيل في موضع كون بينهما عموم مطلق وقد يترك في تفسير المعنى الثاني قيد الصحة في بظهر

سألها للتصايا التي جعلت في الناس واجبة وانما قال هذا الثاني
 بلفظه هذا لان السابق ثابن ايضا بالناس الى المعنى الذي اراد من المقية
 منها والالاد اى يلزم بوقت الشئ على نفسه الذي هو حال الدور و
 كثيرا ما يعبر بالدور عن هذا المعنى ويمكن توجيه الدور ايضا بملاحظة النفا
 الاعتبارى من الشروع في العلم والشروع في حركته وان كانا واحدا
 بحسب الذات فكل من كل منهما متوقفا على الآخر بحيث لا يتغير فافهم
 توقفة الظاهر ان حال الضرورى في الشروع تصور العلم بوجه التوقف
 بنائده آه لكن اقم قوله توقفة لا السام سابقة اعنى قوله لا يتوقف ويكمل
 بدون اكمل على اتمام بان يجعل الضرورى حال الشروع لاحال الشارع فافهم
 بوجه من الوجوه اى على وجه الاختصاص به واستيادته بسببه عن غير
 لا وجه عموم له وغيره سواء كان ذلك الوجه انما هو واقعا عليه كسبب لاخر
 او لا كما اذا تصور النحو يكونه باحاطة الكلمة مطلقا بتخصيص ذلك الوجه به
 لا بتعيينه وللصرف وسواء كان المقصور بذلك الوجه انما هو على طريق النظر
 والفكر او على طريق البديهة وانما قلنا على وجه الاختصاص لان المقصد
 اليه بخصوصه يعنى تصور بوجه ما على وجه الاختصاص لا على وجه العموم والآن
 يلزم ترجيح المقصد اليه من غير مرجح وهو يثبت بالبديهة وعلى التصديق
 بنائده يترتب عليه اى على تصديق فائدة مخصوصية من الفوائد يكونها مرتبة
 عليه لا على غيره والا يلزم الترجيح من غير مرجح والا يلزم في ذلك تصور
 منهم الترتيب واما اعتقاد ان لهذا الشئ فائدة مخصوصة به اى تصور

ان مدية المخصوصة على وجه الاحال من غير علم بخصوصها فلا يخفى في الشروع
 في حصيل ذلك الشئ لان ذلك الاعتقاد حاصل في غير ذلك الشئ فلا يخص به
 العلم الا اذا انضم اليه مرجح آخر من خارج كقصة وبذلك المرجح المختص به
 يجرى ذلك الاعتقاد العام له وغيره محرم تصور الفائدة المخصوصة به
 ان قلت اذا كانت الافعال الاختيارية مسبوبة فتصدق الفائدة البتة
 فيندم احد الاصول الثلاثة المقررة عندهم وهي ان ما سوى الانسان من
 الحيوانات لا يدرك الكل قطعا وان لم يجمع الحيوانات افعال اختيارية ولذا
 اخذوا في تعريفها التحرك بالارادة وان المحمول لا يكون الاكلية وذلك
 ان سائر الائنات اذا تحرك فاما ان يكون حركته بالارادة او لا والى
 سهدم به الاصل الثاني فان كان حركته بالارادة يكون ملك الحركه مسبوبة
 بتصدق فائدة والمحمول ان كان كليا يلزم منه ان يكون سائر الحيوانات
 مدركا للكل فيندم به الاصل الاول وان كان جزئيا فيندم به الاصل
 الثالث قلت لعمارة الحيوانات قوة واهمية يدرك بها النافع والضرر
 من حيث انه نافع وضارة وهذا الادراك يجرى مجرى التصديق للقوة الثالثة
 لكونه بحيث اذا فصل يكون عن التصديق فكانه حالة اجالية للتصديق و
 للاشارة الى هذه النقطة اعني كفاية احاطة الاجالية في مقام التصديق
 بالغاية كثيرا ما منع في ان الكمال في هذا المقام لنظر التصديق ان التصديق
 متقوون الشروع في الفعل الاختيارى بسبوق تصور الغاية ثم الادراك الشئ
 اجارى مجرى التصديق كثر منه ما قال الشيخ من التفضل كيفية اندراج الاضغ في

في انتاج شكل التفسير في مراد منه الادراك الساذج الجاري مجرى معنياته
 لا بد ان يدرك المقدمات على حيثة تفطن اندراج الاصغر في الاكبر حتى يكون
 المقدمات مستطمتين فلما في المحركات الفكر المعدة للتأدي الى المطمئنين
 الادراك بهذه حيثة حاله اجمالية اذا فصلت كون حاصلها ان هذا مندرج
 في ذاك فلهذا الحال الادراكية الاجمالية مجرى مجرى التصديق وهذا يدفع
 ما توهمه الشريك المواقف من الاعتراض عليه بانه بعد ادراك المقدمات
 لا يحتاج في الانتاج الى ادراك منه فانه فهم من تفطن التصديق نفسه لا
 ما مجرى مجراه على تحققة ومنه ما يقال في جواب اعتراض الامام في التعرض
 بالعوارض لكونه محتاجا الى العلم باختصاصها بالمعرف الذي يفيض ذلك
 الاختصاص من العلم به سابقا لا يجوز ان يكون تصور المعارض
 على وجه اختصاصها سابقا من غير سبق التصديق بان هذا مختص بذلك
 والادراك بهذا الوجه حاله اجمالية اذا فصلت كون هذا التصديق مجرى
 مجراه ومنه نفس الاذعان المسمى بالتصديق فانه حاله ادراكية اجمالية اذا
 فصلت كون عين التصديق المتصل بالنسبة واقعة اولية بواقعة فكون
 نفس التصديق اى الاذعان مطلقا حاربا مجرى ذلك التصديق المتصل
 نفسه والاي لم يزم التمسك وامثال ذلك لا يحصى كثيرة فلا يعقل ان قلت ان
 كل شروع فعل اختيارى اذا كان مسبوقا بالتصور بوجه والتصديق بها
 يلزم ان يكون التصديق كحصيل ذلك التصور والتصديق والشروع فيه لكونه
 امرا اختياريا مسبوقا بتصور والتصديق اخرين بلهم جوا فلم التمسك قلت

متعلق التحصيل والشروع بالاختيار هو الشيء ما عدا ذلك التصور والتصديق
 للشروع فيه وهما كرامة الملاحظة في هذا الشروع ولا متعلق بهما المقصد والاختيار
 بالاصالة بل بما كحصيل من المعدات السابقة على طريقه الاجاب نعم يجوز
 ان يكونا ايضا مطلوبا لتحصيل اذا متعلق بهما قصدتان فكونان في
 الامور التي يطلب تحصيلها بالمقصد والاختيار فلا بد فيها من تصور والتصديق
 المذكورين لكن لا على طريق الاختيار بل كوزان كون على طريقه الاجاب والكل
 يجب ان يكون لانهما الى تصور والتصديق حاصلين على طريق الاختيار
 لئلا يلزم التمسك ويتضح ما ذكرناه من حال الصورة العلمية فانها من حيث انها
 مرآة لمعلومها يكون معلومها مطلوبا بالتحصيل ومحصلا بها لا هي نفسها نعم
 اذا توجه اليها قصدتان فكون مطلوبة بالتحصيل ومحصلة بصورة اخرى
 كذلك بلهم جوا فلا نسب الى الصورة المرآتية كحصيل ومتعلق قصد واختيار
 وقس عليها حال التصور والتصديق اللذين يحسبدهما فانه وقس
 سوار كان حازما او غير حازم اى في رتبها واختصاصها بالاختصاص
 مرتجها المنظم اليها من خارج وكذا الحال في قوله مطابقا او غير مطابق
 واما تصور برسمه اى بوجه انحاء التصديق عليه كحسب الواقع بطريق
 الاستفاضة قدم الاستفاضة على الافادة مع ان المتعارفات خير منها
 اشارة الى ان متعلق البصيرة بالاستفاضة ازيد واقوى وقوله بطريق
 اما متعلق بوجه او بالشروع وكلاهما صحيح فتدبر على سبيل الخطا اى
 الذي يكون فيه الظن والتحجس فتدبر اى في ان ما ذكر في مثال هذا المقام يكون

فيه طريق الخطابة ولا يمكن من الذين يطلبون البرهان على انحصار المقدمات
 في ثمانية اواربعه وانحصار البصيرة في مرتبة حتى يصح جعل تلك الامور
 مقدمة وحصرها فيها فيكون لنا في العباد لا تبصر موضع وضع القدم المحظ
 بيدنا اي لا يسلك على العباد من غير تمييز في وضع الشئ موضع اللاتين
 في وقت القسم الثاني على كل منها في مسامحة والمقصود واضح وانما يمكن
 يقال ان كلا منهما ينصف ان القسم الثاني في سوقف عليه وعلى صاحبه لان
 الصديق موقف آه جعل موقف موضوع القسم الثاني لوقوله اذ هذا القدر
 يكفي في المقام الخطابي ثم لم يمنع بهذا المقدار فكيف جازية في هذا المقام لتوجيه
 كلامه على وجه آخر فقال لقد توقفت الكتاب بالتصديق على الكتاب بالتصور اذا
 كانت تصورا كسبية انتهت فكانه حمل قوله لان التصديق آه على التصديق
 وجعل موقف قضية ماملة فعل هذا يكون الكتاب بالتصديقات بسائل القسم
 الثاني في موقوف على الكتاب بصورات اطرافها عند كونها كسبية وقانون
 الكتاب بالتصورات انما تعرف من القسم الاول فكون معرفة القسم الثاني موقوفة
 على معرفة القسم الاول ولولا ما حق العبارة ان يقول ولولا هي لان الضمير
 الواقع بعد لولا يجب ان يكون منفصلا موقوفا بالابتداء وقد مر مثله في عبارة
 الشرح ايضا العلوم ما نظرية تسامح في العبارة حيث اوردها وجميع تمام
 المفرد الا ان هذا التسامح قد كثر وقوعه في كلامهم حيث يوردون نقطة الكل
 وجميع في تمام التعريف والتقسيم ولعل النكتة فيه هي الاشارة الى الطبيعة
 افراد تعرفه كذا وتسمى كذا لا يخرج افراد هذه الاقسام تسمى آية

الظان قال آية ان قال هذه النسبة كالنسبة في امرتي في موضع الا حصر
 قصد اللباقة بل كانت مقصودة بداتها وان كانت وسيلة لتفصيل
 شئ آخر كبعض المقاصد بالذات الذي توسل به الى مقاصد اخرى فانطلق
 آه وقول الشيخ في الاشارات العرض من المنطق ان يكون عند الانسان آية قانون
 تعصم مراعاتها للذهن عن ان يصل آه وان كان يسمي كون المنطق غاية لنفسه
 انه مسامحة في العبارة والمراد منه ان العرض من المنطق هو العصبية بمراعاة
 عن ان يصل في الفكر ذهني اي نسب اليه بالصدور عنه بناء على تلك الحال
 كالحركات الفكرية فانها وان كان يقال لها انها فعل النفس لكن بنظر المحقق
 يعلم انها حصولات الصور العلمية على وجه التعاقب الشبيهة بحركة فقل المنطق
 بكيفية العمل على التشبيه كما في في امثال هذا المقام فتولد خارجي معنى الضمير
 على المبادى الخارجية التي هي غير الذهن في الحكمة العملية اي كما كان العمل موضوعا
 في الحكمة العملية على ما هو المتبادر من التسوق وعلى ما هو المحقق في موضوع الحكمة العملية وما
 وقع من موضوعها هو النفس الانسانية فتساعى المسامحة ولوبين الكلام على هذا المسامحة
 يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع في الحكمة العملية بخلاف علوم الحياة والعلوم التي لا تحصل
 الا بالمرآة هي المختصة باسم الصناعة في عرف العامة واما في عرف الخاصة والصناعة
 اسم لما يتعلق بكيفية العمل مطلقا وقد يستعمل معنى الفن مطلقا حصوها انفسها
 انفسها باعتبار حصولها هذا على قراة انفسها بجزء واما على قراة انها بالرفع
 بدلا من حصولها فلا حاجة الى التاويل فافهم فاللازم من كون الشئ غاية
 لنفسه ان قلت ما ذكره لا يمكن في كون الشئ غاية من ان يكون موضوعا بغيرها

فيه طرق الخطابة ولا يمكن من الذين يطلبون البرهان على انحصار المقدمات
 في ثمانية اواربعه وانحصار البصيرة في مرتبة حتى يصح جعل تلك الامور
 مقدمة وحصرها فيها فيكون لنا في العمياء لا تبصر موضع وضع القدم المحظ
 بيد ما اى لا يسلك على العمياء من غير تمييز في وضع الشئ موضع اللابن
 في وقت القسم الثاني على كل منها في مسامحة والمقصود واضح وانما يمكن
 يقال ان كلا منهما نصفان القسم الثاني في سوقف عليه وعلى صاحبه لان
 الصيد في سوقف آه جعل بوقف موضوع القسم الثاني في وقت آه اذ هذا القدر
 يكفي في المقام الخطابي ثم لم يمنع بهذا المقدار فكيف جازية في هذا المقام لتوجيه
 كلامه على وجه آخر فقال فقد توقف الكتاب التصديق على الكتاب التصور اذا
 كانت تصورا كسبية انتهت فكانه حل قوله لان التصديق آه على التصديق
 وجعل بوقف قضية معلقة فعل هذا يكون الكتاب التصديقات بسائل القسم
 الثاني في توقفا على الكتاب بصورات اطرافها عند كونها كسبية وقانون
 الكتاب التصورات انما تعرف من القسم الاول فكون معرفة القسم الثاني موقوفة
 على معرفة القسم الاول ولولا الحق العبارة ان يقول ولولا هي لان الضمير
 الواقع بعد لولا يجب ان يكون منفصلا عن نوعا بالابتداء وقد مر شك في عبارة
 الشرح ايضا العلوم ما نظرية تسامح في العبارة حيث اوردها وجميع تمام
 المفرد الا ان هذا التسامح قد كثر وقوعه في كلامهم حيث يوردون لفظ الكل
 وجميع في تمام التعريف والتقسيم ولعل النكته فيه هي الاشارة الى الطبيعة
 افراد تعرفه كذا وتسميه كذا لا يخرج افراد هذه الاقسام سوى آية

الظان قال آيات ان قال هذه النسبة كالنسبة في امرى في موضع الاحمر
 قصد المبالغة بل كانت مقصودة بداتها وان كانت وسيلة لتفصيل
 شئ آخر كعوض المقاصد بالذات الذي توسل به الى مقاصد اخرى فانطق
 آه وقول الشيخ في الاشارات العرض من المنطق ان يكون عند الانسان آه قانو
 تعصم مراعاتها للذهن عن ان يصل آه وان كان يسمي كونه المنطق غاية لنفسه
 انه مسامحة في العبادة والمراد منه ان العرض من المنطق هو العتمة بمراعاة
 عن ان يصل في الفكر فوهي اى نسب اليه بالصدور عنه بناء على ظاهرا
 كالحركات الفكرية فانها وان كان يقال لها انها فعل النفس لكن بنظر المحقق
 يعلم انها حصولات الصور العلمية على وجه التعاقب الشبيهة بحركة فتعلق المنطق
 بكيفية العمل على التشبيه الكافي في امثال هذا المقام فتقول في خارج معنى الضمير
 على المبادى الخارجية التي هي غير الذهن في الحكمة العملية اى كما كان العمل موضوعا
 في الحكمة العملية على ما هو المبادى من السوق وعلى ما هو المحقق في موضوع الحكمة العملية وما
 وقع من موضوعها هو النفس الانسانية فتساعى المسامحة ولوبنى الكلام على هذا المسامحة
 يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع في الحكمة العملية بخلاف علوم خبايا العلوم التي لا تحصل
 الا بالمرآة هي المختصة باسم الصناعة في عرف العامة واما في تعريف الخاصة للصناعة
 اسم لما يعلق كحقيقة العمل مطلقا وقد سئل معنى الفن مطلقا حصولها انفسها
 انفسها باعتبار حصولها هذا على قراة انفسها بالجزء واما على قراةها بالرفع
 بدلا من حصولها فلا حاجة الى التاويل فافهم فاللازم من كون الشئ غاية
 لنفسه ان قلت ذكره لا يمكن في كون الشئ غاية من ان يكون مقصورا بترتيبها

اولاً ذكر البرهان فلا ذكر له لا يقال عدم الذكر معلوم بالبداية من غير
 في الكتاب فلا حاجة لقوله اذ لو ذكر آه لاننا نقول المعلوم بالبداية عدم
 ذكره بالاستتلال والصراحة واما عدم ذكره مطلقاً وان كان ضمنياً و
 تبعاً فلا قوله قلت لا حاجة آه حاصل ان ذكر هذا القصد في ذكر البرهان عليه
 وان كان نظرياً لانه لا حاجة في افادته الى برهان فان تصور آه فهذا القصد
 في ضمن ذلك التصور بلا حاجة الى برهان وقول وكيفية اي كيف لا يكون مذكوراً
 بلا حاجة الى البرهان فانه مذكور في ضمن ذلك الحاجة وبرتانه برهان عليه
 فلا حاجة الى برهان مستقل له وهذا جواب آخر واشتات لذكره بما سيده
 بلا حاجة الى البرهان عليه ان قلت تصور الشئ بمنهول لا يوجب صدقه عليه
 قلت هذا التصور بهذا المفهوم انما نشأ بعد اثبات صدقه عليه يظهر
 ذلك للنظر في سائر الكتاب فكان الشرف لاحظ هذا المنع وان كان يمكن
 ان يجاب بما اجبناه فذكر جواباً آخر اوضح من الاول فان لفظ الحقيقة
 آه اعلم ان المفهوم ما قصد من اللفظ سواء كان موجوداً او معدوماً و
 الماهية ما به الشئ هو هو وهو اعتبار حصوله في الذهن ليس ما بهيته مشتقة عما
 هي سواء كان منهوفاً من اللفظ او لا موجوداً في الخارج اولاً وباعتبار
 وجوده في الخارج ليس حقيقة انما يطلق على الموجودات اي الطبايع
 الموجودة وان كان وجوده واجباً اذا ما يمكن ان يراد من الموجود ومنها
 ما يوجد بحسب ذاته لا بحسب ظاهراً فالموجود في الذهن بذاته الذي ينزله الموجود
 الخارج يمكن ان يطلق عليه لفظ الحقيقة ولو بحسب المجاز فلا حاجة في دفع السؤال

الذي اورد على الشارح على ما سنذكره عن قريب الى جعل كلامه مفيداً
 لنا مطلباً فخصهما بالذكر لعل الغرض بهما والا فالطالب كثيرة على ما بين في
 مباحث البرهان من علم المنطق والمطلب بفتح الميم وضمير به اما راجع
 الى لفظه ما ولفظه هل واما راجع الى المطلب على وجه التسامح والاعتناء
 المجازي فلا حاجة لتفصيل الضمير الى جعل المطلب بكسر الميم اسم الآلة
 مطلب التصور اي المجهول التصوري المسموع به بوجه خاص لفظ المطلب ومن
 عليه قوله وطلب به الصدق مع قطع النظر اي مع عدم العلم لا يعلم
 انطباقه ويتقطع النظر عنه والطالب له ما الشارحة آه المطلوب
 بالشارحة الحقيقة الاسمية اعني تمام ما اعتبر في مفهوم الاسم فالمقول
 في جوابه هو اكد الاسمي التام الشرح لما اعتبر في مفهوم الاسم ولا يجاب
 باكد الاسمي الناقص ولا بالرسم الاسمي التام كما كان ادنا قصاً وكذا المطلوب
 بالحقيقة تمام طبيعة موجودة في الخارج فالمقول في جوابه اكد الاسم
 لا الناقص ولا الرسم مطلقاً واما التعريف اللفظي فانه وان كان ينبغ
 جواباً ما بسببها لما يوضع له اللفظ بحقيقة الشئ فكان المعاني جارية لا انما
 لكونها الانماط لكونها قوالب لما انما كان ذلك التعريف جارية بحجج التعريف
 لان الغرض منه ليس تحصيل الصورة السادسة المجهولة انما له عن الصدق في كل وجه
 اكد الاسمية والحقيقة لم يعدم مطالب بالان لفظاً في الحقيقة الصورة
 السادسة المجهولة ووقع التعريف اللفظي في جوابه بناء على امر التبيين فلم
 يكن جواباً له بحسب حقيقة فلم يعدم منه بل التعريف اللفظي لا بد ان يقع جواباً

شيء لان التعريف اللفظي لتعيين المفهوم بعد العلم به فالجھول في حقيقة كونه
 اللفظ اي شيء هو ما هو معلوم لك فاللفظ في التعيين فلا بد ان يسأل باي
 ثم التعريف اللفظي كونه ان يكون قبل العلم بوجود المفهوم وبعد طلب
 التصور انما بالتصور التصوري الذي هو احد مطالبه الثلث وقسمه
 قسمته ولم يذكر ما في الطالب كونه غير مناسب للقيام وليس مراد بطلبه
 في هذا التصور الا ان الاظهر ان يقال الذي قد يطلب به التصور كونه
 وهذا التصور على قسمين وانما قلنا ان مطالبه ثلث لانهم صرحوا بان القول
 في جواب ما هو ان كان كسب خصوصية المحضة فهو احد وان كان كسب الشركة
 المحضة فهو الجنس وان كان كسب خصوصية والشركة معا فهو النوع اعني
 تصور الشيء الذي علم وجوده اي تصورا بالكمه على ما يصرح به بوجود
 الشيء آه وقد يكون المطلب الوجود في الهليتين لكنه مطلب في صورة طلب
 الوجود وليس له اداة الطلب بالاستقلال والالتصديق بثبوت لغوه
 والصحيح ان يقال وعلى الصدق بوجوده على حال ثبت على ذلك قولهم الهلية
 المركبة لان تركيب الوجود انما هو في جانب مثبت لانا في جانب النكبت
 لانه كونه ان ثبت ما ليس بالثبوت له في نفسه فلما منع تركيب الهلية في
 بل يلزم منه ان يكون الهلية المركبة للشيء بدون الهلية البسيطة له وهذا
 ما صرحوا به قال الشيخ في النجاة مطلب هل يعرف به الاكباب والسلب
 وباجد التصديق وهو اما مطلب هل مطلقا قولنا هل الله موجود وهل انكلا
 موجود وانما يعرف به حال الشيء في الوجود المطلق وعدم المطلق واما مطلب

145
 هل المقيد كونه هل الله خالق وهل جسم محدث فانما يتعرف به هل الشيء موجود
 على حال اوليس وقال الشارح في جوابه على الشرح وصدق الشيء اما بوجوده
 مثل هل زيد موجود او بوجوده على حال مثل هل زيد قائم والاول هل البسيطة
 مقدمة على المركبة بالضرورة ولا شبهة في ان مطلب آه اذا علم مطلب
 الشارح من كمه الاسم والاسم الاسمي تامين كانا او ناقصين ومن الوجوه
 البديهي اي ما يشانه ان يكون مطلب من هذه الامور وان كان حال في شأن
 الطلب مختلفا بحسب الاشخاص وان كان ذلك التعميم على خلاف الظاهر فلا
 الاصطلاح سندف السوال بان مطلب الشارح الذي هو عبارة عن كمه
 الاسمي انما ليس مقدم على البسيطة اذ يمكن فيه تصور الشيء كونه انقص
 ورسمه الاسمي ليس كذلك بل عليه ان يقال ان في كل مطلب لا بد ان يكون المطلوب
 مشعورا به بوجوده من الوجوه الخاصة بحيث يمكن الطلب به ولو كونه مفهوما
 اللفظي المخصوص والالم يقتضيه الطلب لان الطلب معنى سبق تصور المطلب
 وجه يمكن من الطلب فالصور بالوجه الذي لا بد في الطلب بما الشارح وتقدم
 عليه على مطلبه عا ثا للامور الاربعة عا خلاص الاصطلاح كسب في طلب الوجود
 هل البسيطة فلا يتقدم ضروريا لمطلب الشارح على عمومها ايضا على مطلب
 هل البسيطة ومطلب الكمية ويعلم ان يقال ان هذا التصور ايضا يمكن ان
 يكون مطلبيا باعتبار وان كان مبدء الطلب باعتبار آخر كسب خلاص الاشياء
 عا انه يمكن المراد من مطلب الشارح التصور مطلقا سواء كان من شأن المطلوب
 اولام مطلب الشارح للاسم مقدم على مطلب الكمية لكونه متدا على ما

عليه مطلب الحقيقة لكونه متقدما على ما يتوقف عليه مطلب الحقيقة على مطلب
 بل البسيطة وهو مقدم على مطلب هل المركبة ايضا لان السؤال عن كون الشيء
 على حال يقتضيه سبق تصور ذلك الشيء بحسب وجوده في نفسه والتصور على
 هذا الوجه متوقف على التصديق بالوجود في نفسه وهو متوقف على التصديق
 الاسم واعلم ان الشيخ اورد في كتابه ان مطلب الشارحة متقدم على الحقيقة
 وكان مراده هو التقديم على طريقة الاستحسان وفهم الشرف من التقديم
 الضروري فكاد ان لا اسم كلامه الا بتقصيف لا يتكبحه العاقل فضلا عن الضال
 ولا ترتيب ضروريا له يعني اذا كان لما يبال عنه بالهئية المركبة بالية
 حقيقة لا يلزم ان يقدم تصور بحسب حقيقة على السؤال بهل المركبة الا بالية
 والابتن بل استدلاله ان قلت لو ثبت الشيء الثابت على الشيء لا يتغير
 ثبوت ما يتوقف عليه لان الاشياء الموجودة ربما يتوقف على الاحتمالية
 قلنا هذا ايضا من جملة التخييلات التي تقصد بها توجيه الامور المذكورة في ادراك
 كتب هذا النص على وجود المنطق في الذهن ومن الكلمات الموجودة في حاجته
 لكونها متعلقة لما هو في الخارج لا يتصف ومن وجود المنطق في الخارج لان موضوعه
 امور ذهنية فلا تعلق له لما هو في الخارج حتى يتوهم وجوده فيه ايضا فاجاب
 اي الشارح في حاشية على الشرح لكن هذا الجواب ينافي ما ذكره في بحث الكلام
 من الصور العلمية موجودة خارجية وما يتوقف عليه لتيسر العلم وغيره
 مما يثبت عليه بيان كاجابة ليكون حقيقة اي بحسب حقيقة بلا ضرورة الى حل الكلام
 محلا كما ان موضوعه ايضا كذلك اورد هذا الكلام اشارة الى وجه اخر لكونه

معلومات علم المنطق غير موجودة لان الموضوع اذا كان غير موجودا يكون معلوما
 التي من جملة اجزاء الموضوع او انواعه او احواله او انواعها المعطيات
 غير موجودة بل الاعراض الذاتية التي يبحث عنها غير موجودة ايضا لان
 الاعراض الذاتية للموضوع المعلوم معدومة فمعلومات المنطق لا تشملها
 والموضوع على التفصيل المذكور المحمول كل منها معدوم غير موجودة وقوله
 ايضا اي كالتب كذا اي لا وجود له في الخارج فليس قوله ايضا مقصودا
 الى قوله فلا يكون آه وكذا قوله كذلك ليس بامارة الى قوله موجودا خارجيا
 للاكمل نظم الكلام من تصور الغاية اي غاية المشروع في المرتبة عليه
 في الواقع والا فصور الغاية مطلقا من حيث الترتيب مما لا بد في اصل شروع
 من حيث انه موجود اي تصوره بحسب الوجود الذي هو تصور الحقيقة ولا
 شك ان التصور بحسب الحقيقة ازيد في فائدة البصيرة من التصور بحسب الاسم
 ومن التصديق بالاحتياج اه اي لا بد منه بعد ما اختاره للتوصل الى
 التصديق بالوجود او نقول قوله لا بد اعم من الوجوب العقلي والاستحسان
 او نقول لا بد منه لا دار ما هو الواجب اعني التصديق بالوجود لا خصوصيته
 وما له وجوب مطلق المودى الى التصديق بالوجود الذي هو فرد منه قائل
 اما على غاية المنطق اي معرفة غاية المنطق وكذا قوله اما على حقيقة
 واما على الاحتياج كالذلك السبب غاية فيه مسامحة فانه نقول هو غايته
 في العلم اي انه غاية وقد ذكره مقدما ليؤدي تلك الامور الثلاثة
 ببيان واحد بل ازيد التكرار فانه لو ذكر كلام تلك الامور الثلاثة مقدما

وسبب بيان الحاجة لانه هو المعروف في لزوم التكرار في البيان والمبين ايضا
لانه يلزم ان يذكر ذلك البيان لكل واحد منها وفي كل من الذكر سبب الامور
الثلاثة لان المعروف هو ان بيان الحاجة يشتمل على ذلك الثلاثة ويلزم منه تكرار
بيان الامور الثلاثة بتكرار بيان الحاجة بخلافه اذا ذكر بيان الحاجة بمقتضى
التمهيد والتوطئة فانه تبين الامور الثلاثة بهذا البيان الواحد بلا حاجة
الى التكرار لا يقال بتكرار بيان الحاجة مستغنى ذكر هذه الامور الثلاثة مؤخرًا و
ليس كذلك لانه نقول نحن في ذكر ما مؤخرًا عنه ان يكون مقصودها وتسلطنا
ايها وبتواليا اليها ولا يلزم فيه ان يذكر مؤخرًا عنه على وجه الاستقلال
وذلك اننا نذكر ذلك البيان الى ان نساق تحت الحاجة الى التصور بحسب حقيقة
ليس ما ينهم من ظاهره مرادنا مذكور بعد بيان الحاجة بالاستقلال لاني اريد ان
الانسان انعماءه عنه بعد تمام البيان فافهم هذا توجيه ثانياً وصف هذا
التوجيه بالثاني لاستغنى الاكون الوجه الاول وجهاً صالحاً للاختصار والتقديم
بحسب الواقع على ما بينه الشرح وليس يلزم من ان يجعل الشرح الوجه الاول وجهاً
لكليهما احراز ما نخله اى هو في مرتبة الاخيرة تحت الاختلال الواقع فيما بين
اى هو اخر المقصود في سلسلة الاختلال وينتهي تلك السلسلة فيه وما هو كذلك
يجب تقديم بيانه على بيان سابقه في تلك السلسلة تلك المقاصد نقل عنه ان
اشاد بقوله تلك المقاصد الى ان تصور الغاية خارج عنها انتهى راد على قول
ان راجح لفظ تلك لكون اشارة الى المقاصد المتسلسلة المذكورة بقوله فان
تصور الماهية الى قول من بيان الحاجة وانما افرج تصور الغاية لانه لم يقع في

وهذا هو الوجه الثاني في بيان الحاجة
وهو ان يقال ان الحاجة الى البيان
لا تكون الا في الامور الغريبة
والتي لا يعرفها الانسان
فان الحاجة الى البيان في
الامور البديهية لا تكون
لانها لا تحتاج الى بيان

فصل في بيان الحاجة الى البيان
ان الحاجة الى البيان لا تكون
الا في الامور الغريبة
والتي لا يعرفها الانسان
فان الحاجة الى البيان في
الامور البديهية لا تكون
لانها لا تحتاج الى بيان

الاختلال

الاختلال فلا يكون هذا الوجه وجه الاختصار والتقديم بالنسبة اليه لكن
لا بأس فيه لان الاختصار والتقديم بالنسبة اليه مما لا يخفى فيه لان شدة ارتباط
به وظهور انعماءه عنه وتوقفه عليه مما لا يخفى على احد قدّمه في البيان اى
في الذكر او نقول بيان الحاجة عبارة عن المقدمات التي ثبت بها الاحتياج
فلا بأس في تعليق البيان بها لكونه موقوفاً عليه اى باعتبار وقوع تلك
السلسلة من المصروف كونه اخر ما نخل فلان في ذلك لما سبقه من قوله ولما لم
يكن ثبوت التصديق الى قوله بل استدلال الى آخر الكلام تم جميع الكلام

وهذا هو الوجه الثاني في بيان الحاجة
وهو ان يقال ان الحاجة الى البيان
لا تكون الا في الامور الغريبة
والتي لا يعرفها الانسان
فان الحاجة الى البيان في
الامور البديهية لا تكون
لانها لا تحتاج الى بيان

بجهد الله وعونه وحسن تبيينه والحمد لله
رب العالمين وصلى الله على
محمد وآله وصحبه
اجمعين



| | |
|-------------------------|----------|
| Süleymaniye Kütüphanesi | |
| Kisr | H. Hüsnî |
| Yeni | |
| Eski no | 1223 |